SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. II

DELA KANT PÂNĂ LA EVOLUŢIONISMUL ENGLEZ

de

Mircea Florian, Liviu Rusu, E. Cervenca, Anina Rădulescu-Pogoneanu, D. D. Roşca, Al. Dima, C. Narly, S. S. Bârsănescu, Sorin Pavel, Al. Posescu, N. Bagdasar, Al. Claudian, Gr. Tăuşan, Mircea Mancaş, M. Uţă, Eug. Sperantia şi Nic. Balca.

B U C U R E Ş T I // 1 9 3 8

CUPRINSUL

VOL. II

ISTORIA FILOSOFIEI MODENRE

DELA KANT PÂNĂ LA EVOLUŢIONISMUL ENGLEZ

Immanuel Kant

A. — Kant şi contimporanii săi.

I. — *Perspectiva istorică a gândirii kantiene*

1. Prin bogăţia conţinutului, prin puterea ei de concentrare şi de armonizare, filosofia lui Kant e un microcosm filosofic, e un breviar al gândirii moderne. Sistemul kantian ia fiinţă după o febrilă activitate culturală, încărcată de probleme, producătoare de tensiuni şi purtătoare de vădite contradicţii. Această primejdioasă înavuţire spirituală îşi află explicaţia, potrivit concepţiei încetăţenite de W. Dilthey, în chiar esenţa culturii moderne, care moşteneşte complexele culturii vechi şi medievale: elenismul cu arta şi filosofia sa, conştiinţa juridică romană, revelaţia creştină, în sfârşit scolastica sau ştiinţa în slujba revelaţiei. Nemulţumit de această moştenire, spiritul nou închează o formulă proprie de gándire şi de vieaţă, formulă ce se crede chemată să aleagă din valorile trecutului numai ce e adevărat şi util. Un element de discernământ, de „critică", este dela început constitutiv spiritului nou. Elementul critic e condiţionat de o conştiinţă istorică tot mai pătrunzătoare, de trăirea contrastului dintre cele vechi şi cele noi, dintre *via antiqua* şi *via moderna,* cum se spunea chiar din răstimpul de agonie al culturii medievale.

Aceste observaţii liminare îndreptăţesc impresia, pe care o produce asupra multora din cei de azi, gândirea lui Kant. Nota revoluţionară, atribuită kantismului până la sfârşitul secolului trecut de către aproape toţi interpreţii săi, pierde din tărie, în schimb trece pe primul plan funcţia de continuitate, de păstrare a mai tuturor motivelor ce domină doctrina filosofică clasică. Vedem, cum noutatea kantismului, care e netăgăduită, înfloreşte pe o veche tulpină. Aşa încât împotriva unui Kant „atot distrugătorul", cum îl numea Moses Mendelssohn, se instaurează imaginea unui Kant „atot păstrătorul".

Dacă de vreo douăzeci şi cinci de ani încoa se înregistrează o răceală a interesului pentru opera lui Kant, această schimbare se datoreşte balastului ce ţine pe loc avântul critic. Noi cei de azi vedem mai mult firele ce leagă de trecut kantismul decât voinţa lui de a-şi croi un drum propriu şi de a brusca concepţii tradiţionale. Nu e aci iluzia de optică a istorismului, nu e iluzia care restabileşte cu ajutorul determinismului şi cu jocul influenţelor continuitatea evenimentelor, la început originale până la creaţie. Am arătat pentru care cuvânt prezentul, înfăptuitor de noutate, nu mai are în kantism un îndreptar. Nu spunem prin aceasta că desconsiderarea filosofiei lui Kant e în sine o binefacere în toate privinţile — mai de grabă am avea motive s'o deplângem — noi ne mulţumim s'o constatăm. Scăderea cursului kantian ar putea fi combătută cu oarecare succes, numai după ce vom fi cunoscut doctrina în resorturile ei adânci, preocupare ce va fi promovată de cercetarea noastră. Să nu se uite însă că un studiu asupra trecutului este şi o faptă prezentă, o irupere a actualităţii. E preferabil să fim conştienţi de această aderenţă la contemporaneitate decât s'o negăm inoperant sau — mai rău — s'o mascăm din motive nemărturisite.

2. O schiţă a ecourilor istorice în kantism constitue primul capitol al cercetării noastre. Elenismul a imprimat gândirii europene o direcţie valabilă până azi, cu toate vicisitudinile vremilor. Elenismul a desvăluit ordinea logică, structura raţională, disciplina *Cuvântului*, a Logosului. Cu toate deosebirile dintre ei, gânditorii greci sunt de acord asupra acestui punct: ordinea în lucruri — Forma, Ideea, deci, esenţa indestructibilă şi inalterabilă — şi ordinea în vorbire (Logos), sunt armonice, a doua fiind *imaginea* sau *copia* celei dintâi. Prin formaţia ei iniţială ştiinţa greacă are caracter filosofic şi dialectic. Metafizica, ştiinţa lumii inteligibile, desvăluită numai prin concepte, este disciplina fundamentală, absolut sigură şi necesară. Cu toate străduinţele geniului grec, fizica, cunoaşterea lumii sensibile, nu obţine siguranţa adevăratei ştiinţe, pentru motivul că domeniul ei e devenirea şi singularul contingent. Necesitatea şi universalul se întâlnesc numai în sfera inteligibilă (noumenală), care e nemijlocit cunoscută numai prin „eros", printr'o contopire supraintelectuală. Sensibilul, supus prefacerii şi individual, e obiect de simplă „opinie" probabilă, de „credinţă".

Astfel filosofia antică sfârşeşte prin scepticism şi mistică intelectuală, fenomene complimentare, iar în punctul următor identice: ambele interiorizează, pun accentul pe *eu*, pe *suflet*.

In chipul acesta subiectivismul sceptic oferea el însuşi mijlocul de a fi depăşit. Prin scepticism, dincolo de scepticism — fie la mistică, fie la raţionalism — iată o formulă, care e pregătită în perioada elenisto-romană, e primită de Augustin, se menţine în creştinism dealungul evului mediu la numeroşi gânditori, în sfârşit, e reluată de Descartes şi desăvârşită de Kant.

3. *Creştinismul* aducea mai puţin o soluţie speculativă, cât una practică, de mântuire a omului, prin actul de *credinţă* într'o *Revelaţie supranaturală*. Credinţa încetează de a mai fi, ca la Platon, o cunoştinţă subalternă, pentru cuvântul că nu poate fi întemeiată raţional; ea devine o cunoştinţă, care se lipseşte de o justificare raţională sau care se poate dubla cu o astfel de justificare, fără ca prin aceasta să câştige interior un spor de siguranţă. Credinţa e ceva desăvârşit în sine, căci ea corespundea unui domeniu necunoscut chiar misticii greceşti: Supranaturalului, Revelaţiei istorice în persoana lui Dumnezeu-om sau a Sfântului Duh, a treia persoană a substanţei divine.

Creştinismul nu suprimă Logosul, corespunzător Naturii, ci face eroice sforţări de a-l integra. Astfel se ridica problema fundamentală a tuturor gânditorilor medievali: armonizarea Raţiunii sau a ştiinţei greceşti cu *Credinţa* sau Scriptura sfântă. Filosofia scolastică ajunge la formula cea mai împăciuitoare, făurită de dominicanul Toma d'Aquino: ordinea supranaturală sau a graţiei nu suprimă ci întregeşte natura. Metafizica uneşte dar natura şi graţia.

După Toma, sub influenţa ordinului franciscan, epilogul scolasticii e *nominalismul* (Occam), care separă strict credinţa şi raţiunea, rezervând pentru cea dintâi *misterul* supranatural, iar pentru a doua natura, constituită însă numai din indivizi, conceptele fiind simple *nume* (nomina) sau *termeni*. Nominalismul ruinează scolastica, fundată pe două postulate: armonia credinţei şi raţiunei de o parte, realitatea elementelor raţionale, a conceptelor de altă parte. In schimb punea pe primul plan experienţa cu toate insuficienţele ei, favorabile scepticismului.

Gânditorii moderni primesc, fără excepţie, concluziile nominalismului, dar numai unii ajung la scepticism, fiindcă ceilalţi acordă existenţă unei categorii de concepte: *relaţiilor matematice*. Conceptele de gen şi specii (om, alb, rece, etc), rămân pur mintale, *figmenta mentis* (Spinoza).

Mai constatăm că nominalismul, zdruncinând principiul scolastic al armoniei, se învecinează cu o teorie ceva mai veche, de origine averroistă: teoria îndoitului adevăr de credinţă şi

ştiinţă. Kant e neîntrecut în separarea domeniilor şi adevărurilor: ceeace nu poate fi adevăr de ştiinţă, e adevăr de credinţă practică. De sigur, Kant nu uită că adevărul de credinţă, deşi nu e întărit de ştiinţă, nu e nici contrazis de aceasta. E o poziţie curat kantiană: ştiinţa nici nu afirmă, nici nu neagă suprasensibilul; ea lasă dar un loc liber pentru o altă cunoştinţă de ordin practic, credinţa. Prin această preocupare de coordonare a ştiinţei şi credinţei, Kant se situiază pe linia unor străduinţe vechi dar permanent neîndestulate ale gândirii creştine.

4. Cum ajunge Kant să retrăiască cu o dureroasă ascuţime conflictul ştiinţă-raţiune, pe care scolastica îl deslegase exemplar în tomism? Trebue să fi intervenit un motiv nou care complica problematica moştenită. Noutatea nu e numai un nou sentiment vital, stăpânitor în epoca Renaşterii sub forma de îndumnezeire a Naturii, de transfigurare religioasă a pământescului — şi întru aceasta neoplatonismul servă ca trecătoare justificare. Noutatea e un fenomen cultural paralel divinizării naturii şi în unele privinţe opus acesteia: constituirea unei ştiinţe exacte a naturii, care a purces din probleme de tehnică în legătură cu noile arme de foc, şi care s'a încoronat cu o tehnică producătoare de mari schimbări în mediul uman.

Faptul noii ştiinţe şi condiţiile ce-l fac posibil pun gândirii moderne probleme inedite. Noua ştiinţă a naturii a deslegat într'un timp relativ scurt, prin Copernic, Kepler, Galilei, Gilbert, Harvey, Huyghens, în fine, sintetic, prin I. Newton, ceeace antichitatea nu izbutise: a face din lumea sensibilă, din experienţă, un obiect de ştiinţă exactă. Prin ce mijloace? Răspunsul desvălue unul din caracterele culturii moderne: matematismul. Experienţa este exactă numai întrucât se supune calculului, măsurii, pe scurt, raţiunii geometrice. Supusă măsurii e numai laturea cantitativă. Calitatea (sensaţia de orice fel), temelia fizicii antice şi medievale, e trecută pe seama subiectului Cum singurul proces empiric nemijlocit determinabil cantitativ e mişcarea, mecanica e cea dintâi disciplină fundată exact. Explicaţia prin cauze mecanice sau eficiente e treptat universalizată, în timp ce explicaţia veche calitativă (forme, esenţe) şi finalistă e înlăturată. Cantitate şi mecanism se asociază în ştiinţa naturii, împotriva cosmologiei vechi calitative şi finaliste.

Ştiinţa naturii experimentală şi totuşi exactă, cum e numai cunoştinţa raţională, închidea două probleme de căpetenie: a) Sub raport teoretic, descoperim întâi o problemă *metodologică* şi *epistemologică*. Era o enigmă acordul dintre *experienţă*, dată

din afară şi *raţiune,* care totdeauna a fost socotită o activitate interioară, spontană, chiar creiatoare. Cum se asociază aşa de intim receptivitatea sensibilităţii cu spontaneitatea gândirii, pentru a da naştere ştiinţei? Se desprindea din această întrebare, ca mai vădită, o preocupare metodologică, prezentă la toţi gânditorii moderni, în frunte cu Bacon şi Descartes. Opera kantiană se integrează în aceste frământări logice. Kant însuş numeşte „Critica raţiunii pure" un „Tractat de metodă", a cărui problematică e condiţionată de structura noui ştiinţe, sinteză a experienţei şi a raţiunei, şi deci de necesitatea de a înţelege cum e posibilă această sinteză.

b) Cealaltă problemă e totdeodată de natură teoretică, practic-morală şi religioasă, aşadar, cu adânc răsunet în vieaţă. Intr'un univers mecanic, redus la o acţiune mutuală de corpuri moarte, ce loc rămâne pentru libertatea umană, existenţa spiritului uman, în sfârşit, existenţa şi acţiunea spiritului divin? Pe scurt, libertatea şi finalitatea nu devin simple fantome, pure prejudecăţi ale altor vremuri? Interesul practic şi religios al acestei întrebări se dubla cu unul teoretic: metafizica însăşi, ştiinţa fundamentală de până atunci, era în mare primejdie. Căci prin chiar esenţa ei metafizica afirmă realitatea „de dincolo de lumea fizică" sau materială, o realitate spirituală care înfăptueşte spontan sau liber supremul bine.

Dacă se universalizează concepţia mecanică — prima sugestie a ştiinţei noui — se ajunge la materialism sau naturalism radical, care e tot o metafizică, fiindcă e o depăşire a experienţei pure. Aşa s'a şi întâmplat. Doi dintre primii gânditori, contimporani şi adversari ai lui Descartes, nu se sfiesc a trage aceste încheeri: Th. Hobbes, fostul secretar al lui Bacon, cu mai multă consecvenţă, P. Gassendi, destul de contradictoriu, fiindcă uneşte atomismul lui Epicur cu teoria nemuririi sufletului şi a Spiritualităţii divine. De notat e că ambii accentuau elementul sensualist al ştiinţei, fără a sacrifica raţiunea, dar şi fără a le uni. Pe scurt, aceste prime doctrine sunt insuficiente prin parţialitatea şi incoerenţa lor.

5. Descartes găseşte cea dintâi formulă sistematică a gândirii înnoite şi de aceea poate fi recunoscut ca începător şi întemeetor. Tema complexă era: să se legitimeze ştiinţa naturii — obiectivitatea concepţiei mecanice — şi totodată să se asigure în fiinţa şi eficacitatea lor spiritul uman şi spiritul divin, ambele caracterizate prin libertate sau voinţă infinită.

Soluţia nu putea fi decât una, anume un nou *raţionalism metafizic*, rezemat pe matematică. Aceeaş raţiune geometrică întemeia nu numai fizica mecanică, dar şi metafizica libertăţii, în sfârşit chiar religia. Incă mai mult decât la Toma, metafizica e la Descartes fundamentul fizicii. Idealul e o *mathesis universalis*, o deducere inventivă, nu pur expozitivă sau silogistică, a tuturor cunoştinţelor. Finalismul calitativ al aristotelismului e înlăturat, nu fiindcă nu există scopuri în natură, ci fiindcă nu le putem cunoaşte; intenţiile creatorului rămân inscrutabile.

Dacă pura gândire întemeiază fizica, cu atât mai mult ea întăreşte metafizica, al cărei obiect — suprasensibilul — e adecvat raţiunii. Prin acelaş procedeu metodologic erau simultan legitimate fizica nouă şi metafizica (nemurirea sufletului şi existenţa lui Dumnezeu). Primejdia era însă că ruina metafizicii putea atrage şi compromiterea fizicii. Vom întâlni tendinţa de a despărţi soarta fizicii de aceea a metafizicii, tendinţă întreţinută de empirism, dar înfăptuită mulţumitor de Isaac Newton.

In cadrul cartesianismului sau al noului raţionalism raportul dintre experienţă şi gândire dobândeşte o explicaţie tipică pentru concepţia raţionalistă modernă: ceeace e dat obscur şi indistinct în experienţă e obţinut clar şi distinct prin activitatea gândirii. Intre sensaţie şi gândire diferenţa e de grad; sensaţia e o gândire confuză. Vom vedea că celălalt curent din cultura modernă, empirismul, primeşte şi el simpla diferenţă de grad, dar răstoarnă ordinea: gândirea e o experienţă abstractă. Prin urmare, înainte de Kant unirea strânsă dintre experienţă şi gândire părea realizată. Cheea reformei kantiene este din potrivă separarea de esenţă, nu graduală, a celor două organe de cunoştinţă. Căci, după Kant, numai prin separarea lor iniţială e posibilă o rodnică unire a lor.

Părerea noastră însă e că slăbiciunea raţionalismului modern nu stă în „intelectualizarea sensaţiei", în amestecul dintre inteligibil şi sensibil, amestec înlocuit de Kant prin stricta lor despărţire. Dacă raţionalismul ar fi unit în adevăr sensaţia şi gândirea, el ar fi trebuit să caute inteligibilul chiar în interiorul experienţei, care atunci n'ar mai fi fost lipsită de necesitate şi universalitate. Insă o astfel de soluţie nu s'a încercat consecvent nici până azi. De aceea suntem în drept să bănuim că contopirea celor două cunoştinţe nu e reală în raţionalism. Dovada o găsim în chipul cum Descartes răspunde la întrebarea genetică: de unde vin cunoştinţele necesare şi universale? Răspunsul e tot aşa de categoric ca şi la Platon:

nu din experienţă ci din gândire. Toate cunoştinţele sigure sunt „idei înnăscute", concepţie ce trădează influenţa platonismului atât de puternică în vremea Renaşterii şi chiar în secolul al 17-lea.

Cum însă chiar lui Descartes i s'a adus obiecţia că nici copilul nici primitivul nu au idei înnăscute, s'a concedat de către Descartes, apoi fără înconjur de către cartezianul Leibniz că ideea e înnăscută numai *virtual* şi că e desvoltată de raţiune, care este esenţial activă. Leibniz are meritul de a fi dat la iveală, în toată semnificaţia ei, convingerea fundamentală a raţionalismului, convingere adesea mascată de elemente teologice: raţiunea e o facultate activă, spontană, creatoare. Spiritul e, după Leibniz, o monadă „fără ferestre", care produce totul din sine, chiar şi sensaţiile, gândiri obscure. Sub acest raport Kant duce până la capăt postulatul raţionalist al gândirii spontane. A priori este şi pentru Kant, cel puţin în unele pasagii, un înnăscut virtual, care purcede din pura spontaneitate a gândirii, fără nicio asistenţă divină, cum e la raţionaliştii dogmatici.

Raţionalismul cartesian s'a aflat dela început în faţa unei aporii tulburătoare: cum poate gândirea să justifice realitatea totodată a lumii fizice şi a celei metafizice? Vechiul raţionalism platonico-aristotelic făcuse o încercare asemănătoare, dar se mărginise a asigura cel puţin metafizica, cealaltă, fizica, rămânând o anexă cu grad de probabilitate. Cu toate acestea el n'a putut rezista scepticismului. De aceea noua fundare carteșiană trebuia să se explice cu scepticismul, înfloritor în epoca Renașterii tocmai în Franţa (Montaigne, Sanchez, Charron). Scepticismul, alimentat de naturalism, creiase o atmosferă de „libertinaj", după expresia lui Calvin, adecă de persiflare a religiei, de negare a metafizicii, de distrămare a moravurilor. Indoiala trebuia înfrânată şi dintr'o altă necesitate Geometrismul nou (Galilei, Leonardo) punea la îndoială realitatea calităţilor, odinioară socotite esenţe, şi acorda numai pe aceea a cantităţilor sau „calităţilor primare". Reflecţia elementară sugera: dacă unele cunoștinţe sunt subiective, de ce n'ar fi iluzorii şi celelalte, mai ales, dacă facem ipoteza „iperbolică" a unui „geniu rău", autor al lumii. Din motivele arătate, explicaţia cu scepticismul se întâlneşte la toţi gânditorii moderni; ea este şi la Kant o preocupare principală.

Descartes acceptă eroic îndoiala ca punct de plecare și ca piatră de încercare a adevărului. Din îndoială decurge ne-

cesar — analitic — o primă existență, cum conchisese și Augustin în altă situație istorică: eul, spiritul, interiorul, pe scurt, gândirea însăși. Indoiala se cruță numai pe sine, dar odată cu sine, și gândirea — îndoiala e gândire — în sfârșit, ea cruță eul însuși, care gândește îndoindu-se. In faptul îndoelii se cuprinde *intuitiv: cogito:* și *sum res cogitans.* Propoziția aceasta, atât de tocită printr'o superficială întrebuințare, a hotărît de soarta filosofiei moderne. Ea fundează subiectivismul sau idealismul, caracteristic pentru această filosofie. De sigur, în intenția lui Descartes cogito a servit drept justificare realistă a științei și a metafizicii raționaliste, rezultatul neașteptat a fost însă ruinarea lor sau, în cele din urmă, căutarea zadarnică a unei noui formule metafizice pe linia idealismului, deci a lui Cogito: realitatea superioară e conștiința, eul, spiritul. Kant totdeodată zdruncină metafizica raționalistă și deschide perspectiva nouii metafizici idealiste.

Prin *cogito* se asigură nemijlocit numai existența conștiinței și a „conținutului" ei: nemijlocit date sunt numai *ideile* „din mine", nu lucrurile „din afară". Siguranța aceasta subiectivă este scump plătită. O minte lucidă ar fi putut întrevedea dela început neizbânda filosofiei moderne. Inchiși în rațiune, cum vom putea eși din ea, pentru a cunoaște sigur alte existențe (corpuri, suflete, Dumnezeu)? Descartes însuș își dă seama de această nemăsurată greutate, dar nu vede altă scăpare decât în ideea de Dumnezeu, care e conceptul-limită al metafizicii. Dumnezeu prin perfecțiile sale garantează că reprezentările clare și distincte nu mă înșeală și deci că pot primi existența obiectelor lor. Divinitatea devine astfel un element integrant al științei, (încă mai mult decât la Toma d'Aquino și la modelele antice ale acestuia, Platon și Aristotel. Dumnezeu, Rațiunea supremă, prin puterea sa a creiat pe om, ființă rațională, și a întocmit rațional realitățile corespunzătoare ideilor clare și distincte din mine.

Postulatul necesar al raționalismului modern, este armonia prestabilită a ideilor și a lucrurilor, teorie clar formulată de Leibniz. Spinoza, pentru a întări corespondența lor, le identifică în substanța divină,rezolvând astfel simultan o problemă de metafizică și de teoria cunoștinței. Este o axiomă pentru *Spinoza:* omnis idea vera debet cum suo ideato convenire *(Ethica,* I, Axioma VI). Kant va respinge ca o ipoteză arbitrară și leneșe armonia prestabilită între idee și existență, deși nici el nu o va evita implicit în punctul cel mai delicat al sistemului

său: armonia dintre sensații și formele gândirii, altminteri esențial distincte.

Raționalismul însuși a înțeles că pura afirmare a unei armonii prestabilite între cele două ordini nu satisface spiritul nou, metodic și critic. De aceea el caută o altă justificare obiectivistă, însă tot în cadrul gândirii. Justificarea constă în a proclama natura analitică a gândirii. Gândirea e o înlănțuire de egalități, o explicitare analitică a ideilor cuprinse unele în altele dela universal la particular. Caracterul analitic al rațiunii e aplicat întâi la cauzalitate, la principiul „rațiunii suficiente" care face trecerea dela fizică la metafizică. Necesitatea raportului cauzal rezidă în natura analitică a acestuia: efectul e cuprins în cauză. Deci principiul cauzalității e redus la principiul identității sau al contradicției.

Interpretarea analitică a cauzalității are o mare semnificație, pentru cuvântul că acest principiu cauzal servește saltului dela ideea din noi la existența din afară. Descartes face o întrebuințare naivă de cauzalitatea analitică, anume, trece „geometric" dela ideea de Dumnezeu la existența lui Dumnezeu (argumentul *ontologic* al lui Anselm e reluat și matematizat). De altminteri și celelalte dovezi ale existenței lui Dumnezeu — specific carteziene — presupun acelaș salt ontologic dela idee la obiect.

Descartes are nevoe de argumentul ontologic încă mai mult decât Anselm, iar pe urmele lui raționalismul nou face din argument nervul său doctrinar. Malebranche, Spinoza, Leibniz, gândesc în atmosfera ontologismului, oarecum în prezența Divinului De aceea panteismul pândește, dacă nu chiar cucerește, toate sistemele metafizice moderne.

6. Rezervându-ne expunerea mai amănunțită a raționalismului german odată cu situația spirituală, în care se formează Kant, să luăm cunoștință de a doua încercare modernă de a explica știința și de a o concilia cu credința religioasă: *empirismul*. Termenul acesta ca și acela de raționalism, trebue primit ca o etichetă comodă și nici de cum ca o expresie adecuată a unor doctrine bine conturate. Numeroase elemente raționaliste stăruesc în empirismul prekantian; deabia în secolul al 19-lea se înfiripează forme mai pure ale empirismului.

Doctrina empiristă are dela început un pronunțat caracter polemic și distructiv. Adversarul e noul raționalism matematic. Dacă trecem peste filosofia lui Francisc Bacon, care oferă, cel mult, un empirism de metodă, întemeetorul doctrinei

empiriste este John Locke. Pentru neocriticistul Alois Riehl, Locke e şi prima treaptă a „nouii filosofii", a unei „noui epoce în filosofie" — a „filosofiei critice" (Der philosophische Kritizimus, I, ed. 2-a, p. 2). Epocală e în deosebi problema fundamentală a Essay-ului (1690), aşa cum reese din prefaţă. Discutând — spune el — cinci sau şase prieteni despre o temă înaltă şi diferită de aceasta de aci, s'au ridicat greutăţi tot mai mari şi am fost covârşiţi de îndoeli. Mi-a venit în minte atunci că am luat un drum greşit şi că înainte de a ne angaja în astfel de cercetări, era necesar să examinăm capacitatea noastră de înţelegere, originea, siguranţa şi cuprinsul cunoştinţei umane. Metoda de examen e *analiza psihologică*, scopul examenului e însă *valoarea* logică a cunoştinţelor. Era aci, în cadrul empirismului, o nepotrivire metodologică, relevată şi înlăturată de kantism: psihologia nu poate funda logica, fiindcă aceasta fundează psihologia.

Empirismul are meritul că respectă mai bine decât raţionalismul acel *cogito:* suntem incluşi în conştiinţă faţă'n faţă numai cu „ideile" noastre. Nu există idei înnăscute, declară Locke în prima parte a Essay-ului. Toate ideile sunt câştigate din experienţă, fie externă („sensaţie"), fie internă („reflecţie"). De aceea avem întâi „idei simple", apoi „idei complexe", care însă nu depăşesc niciodată nivelul experienţei.

Totuşi Locke primeşte dela raţionalismul metafizic următoarele: a) există o cunoştinţă demonstrativă sigură în matematică, etică şi teologie; b) deşi închişi în conştiinţă, afirmăm realitatea „calităţilor primare", cerute de ştiinţa naturii; în schimb, nu se pronunţă în mod clar, dacă ne este cu totul interzis accesul la substanţe, la „lucrurile în sine" (things in themselves); c) raportul cauzal, rezemat pe ideea de *putere* (power) producătoare, este încă necesar, deşi şi această afirmaţie e neprecisă. Şovăelile sale îndeamnă la corectări şi desvoltări.

Tema empiristă este parţial dusă mai departe de George Berkeley, care reduce întreaga lume materială la *idei:* „a fi înseamnă a fi perceput" (esse is percipi). El păstrează însă raţionalist substanţa spirituală, activă în faţa inerţiei materiei, şi vede în cunoştinţă, ca şi Malebranche, un raport între spiritul omului şi cel divin. Ideile de corpuri nu presupun activitate cauzală, de aceea, raportul cauzal e o simplă succesiune; spiritele însă, fiind active, au putere cauzală. Berkeley se depărtează de problemele empirismului şi de aceea un empirism mai consecvent rămâne o temă încă nerezolvată.

Până la rezolvarea ei trebue să înregistrăm un alt eveniment cultural. In 1687, deci înainte de Essay-ul lui Locke, Isaac Newton publică *Naturalis philosophiae principia mathematica.* Mai apăsat decât opera lui Locke aceasta marchează un început de gândire, iar Kant a văzut limpede posibilităţile filosofice ale fizicii lui Newton. De altminteri, influenţa lui Locke, contrar opiniei lui K. Fischer, e destul de slabă şi de târzie. Din potrivă, aceea a lui Newton se exercită asupra lui Kant din primii ani universitari şi continuă constructiv dealungul întregii sale cariere filosofice.

„Filosofia naturală" arată cu deplin succes că o explicaţie necesară şi universală a naturii, până atunci înfăptuită numai prin pură deducţie matematică, este posibilă în cadrul experienţei, fără a renunţa la matematică. Dinamismul lui Newton, deşi pornea dela experienţă, era mai exact decât mecanismul lui Descartes, fiindcă unea intim experienţa şi matematica. Prin simpla analiză a experienţei se descopere chiar în interiorul experienţei legile ei matematice. In locul unei analize psihologice a cunoştinţei (Locke), Newton oferea, prin analiză logică a conţinutului empiric, o imagine concretă de relaţii determinate matematic. Spaţiul şi timpul, organ sensorial al Divinului, preced toate lucrurile şi ca atare sunt condiţii absolute ale matematizării experienţei. Ce minunată armonie între experienţă şi raţiunea matematică!

Orientarea empiristă dela sfârşitul secolului al 17-lea, transformată în *scientism enciclopedist*, devine caracterul obştesc al secolului următor, numit şi *Aufklärung* sau, după italicneşte, dar cam echivoc pentru noi, „iluminism". Iluminismul este încrederea — la început de ordin religios, ceeace uită adversarii contemporani ai iluminismului — în capacitatea Raţiunii *autonome* de a schimba progresiv vieaţa umană. Raţiunea e suverană, fiindcă ascultă de legi ce şi le dă ea însăşi. Cum vedem, chiar empiriştii vorbesc de raţiune, care devine în veacul al 18-lea un panaceu universal, cum azi a devenit o sperietoare. Raţiunea iluministă e raţiunea ştiinţifică, naturalistă. Raţiunea este tot una cu Natura.

Curentul empirist e puternic în Anglia, ţara iniţiatoare, şi în Franţa, care-l popularizează, făcând din el o adevărată *philosophia militans*. In Germania configuraţia spirituală e la început deosebită. Sub acţiunea empirismului şi a ştiinţei naturale apar şi se întind, în primele două ţări, materialismul ateu, panteismul, „libera cugetare", în sfârşit, deismul, care dacă nu

atacă religia însăşi, cum face materialismul, luptă contra dogmei şi urmăreşte o abstractă şi incoloră *religie raţională*. E un fenomen izbitor invazia materialismului ateu, asociat polemic de către ortodoxi cu deismul. Kant va lupta mai puţin contra metafizicii raţionaliste cât mai ales contra epilogului materialist şi sensualist al nouii ştiinţe şi al empirismului.

Dar spiritul nou mai are un final: e pozitivismul, nuanţat cu scepticism, al lui David Hume, exponent original şi complex al veacului al 18-lea. Carlyle îl numeşte „adevăratul rege intelectual al secolului al 18-lea". Inrâurirea lui Hume asupra lui Kant ne apare mult mai redusă decât se credea odinioară; vom arăta că nu există o fază sceptică în desvoltarea filosofică a lui Kant. „Filosofia experienţei" acţionează pozitiv prin Newton şi numai negativ prin Hume, pentru motivul că, asemenea lui Newton, Kant admite în experienţă o ordine necesară, nu simple asocieri produse de imaginaţie ca Hume. Potrivit acestuia, principiul empirist sună: tot ce nu e „impresie" (externă sau internă) e sau reproducere memorială a impresiei (idee) sau un produs al *imaginaţiei,* adică o stare subiectivă care prin vivacitatea ei produce iluzia obiectivităţii. O asemenea iluzie e orice idee ce se referă la conexiune necesară, fie simultană (substanţă), fie succesivă (cauzalitate). Hume rămâne credincios tezei empiriste tradiţionale: experienţa e constituită numai din stări individuale fără legături necesare. Substanţa, de care se ocupă numai în *Treatise on human nature* (1739-1740), e înfăţişată ca un fascicol sau unire de idei, produsă de asemănarea parţială a ideilor succesive şi de nesocotirea deosebirilor. Semnificaţie istorică are în doctrina lui Hume critica ideii de cauzalitate (Treatise ca şi *Enquiry concerning human understanding):* raportul cauzal nu e logic, deci necesar, fiindcă nu scoatem analitic din cauză efectul, cum susţinea raţionalismul. Raportul cauzal e dar sintetic, enunţ revoluţionar pe care Kant îl va înţelege cel dintâi, pentru a-l depăşi însă. Dar poate raportul cauzal e impus de experienţă? Aşa ar fi, dacă am avea impresia unei *forţe* sau activităţi externe. Ce ne oferă însă experienţa? Numai o succesiune de stări, care se asociază, datorită legii asocierii prin alăturare în timp. De unde, însă, credinţa în raport necesar? Asocierea, odată făcută de experienţă, e întărită de *repetiţie.* Repetiţia însă nu justifică necesitatea, deoarece cazul repetat nu cuprinde mai mult decât cel avut o singură dată. Repetiţia se înfăţişează ca un plus numai pentru subiect sau sub raport psihologic, fiindcă ea produce în

noi *deprinderea* (custom) de a evoca sau a aştepta odată cu procesul dat şi pe acela asociat. Evocarea sau aşteptarea nu cuprinde momentul necesităţii, fiindcă obiect de experienţă sunt numai trecutul şi prezentul, nu şi viitorul sau totalitatea cazurilor. Comportarea viitorului la fel cu trecutul e numai probabilă, necesitatea e un act de *credinţă* practică (belief). Ideile sunt *unite* (conjoined), nu *conexe* (connected) [1]).

O altă problemă de căpetenie, pe care Hume o aşează într'o lumină nouă, e aceea a existenţei. Pentru raţionalism, existenţa era o notă logică, un conţinut al unor anumite idei. Pentru Hume existenţa nu e dată analitic în idee sau în impresie, ci i se adaogă sub forma de *sentiment* sau de credinţă. Deci şi existenţa este un caracter sintetic.

Semnificativă în filosofia lui Hume e transpunerea în domeniul credinţei, impuse de vieaţă, a tot ce nu putea fi justificat teoretic. Dincolo de teorie stă vieaţa, dincolo de Raţiune se află instinctul. Descoperim astfel la Hume un element iraţionalist, a cărui prezenţă o vom înregistra şi la alţi gânditori contemporani. Acest element va exercita o puternică fascinaţie asupra lui Kant. Se poate spune că influenţa lui Hume a fost mai mult în adâncime şi indirectă. El, care a îngrădit pretenţiile Raţiunii, a rămas un trezitor de idei noui până în vremea noastră. Pentru neokantianul H. Rickert, Hume e o „liberare de strigoi". Dar şi pentru cei din vremea sa, Hume este mai mult un distrugător, un sceptic. Aceasta e şi laturea ce loveşte pe Kant în prima linie.

7. S'a înfăţişat până aci o schiţă a frământărilor culturale din noua Europă. O semnificaţie istorică nemijlocită pentru constituirea kantismului prezintă atmosfera intelectuală şi morală a secolului 18 în Germania Care sunt directivele acelei mesianice *Aufklarung?* Mentorul gândirii germane în sec. 18 este Leibniz. Concepţia sa cardinală e deosebirea dintre „adevărurile de fapt" sau contingente şi „adevărurile de raţiune" sau eterne. Fundamentul adevărurilor de fapt e *principiul raţiunii suficiente*, iar acela al celor raţionale e *principiul identităţii* sau al contradicţiei. Prin urmare, toate adevărurile eterne sunt analitice, toate propoziţiile raţionale se reduc la identităţi. Aceste adevăruri

1) Hume admite propoziţii necesare şi universale însă numai în matematică şi rezemate pe asocierea ideilor asemănătoare sau identice. Matematica e necesară, fiindcă e analitică. De aceea matematica se aplică numai la idei, nu la realitate. Hume enunţă această enormitate, după ce Newton dovedise structura matematică a experienţei. Kant e aci de acord cu Newton şi împotriva lui Hume.

raţionale sunt de două feluri: matematice şi metafizice. Idealul leibnizian e raţionalizarea faptelor, e deci unirea celor două feluri de adevăruri raţionale. Raţionalizarea e posibilă, fiindcă principiul raţiunii suficiente el însuş poate fi redus, cum o va face sistematic elevul lui Leibniz, Wolff, la principiul identităţii.

Deosebirea dintre adevărurile de fapt şi de raţiune e următoarea. la adevărurile raţionale reducerea la identităţi poate fi realizată actual, pe când reducerea faptelor la identităţi e o temă ce se rezolvă treptat. Universul fizic nu e cu desăvârşire transparent raţiunii. Metafizica, însă, ajunge la propoziţii tot aşa de sigure ca şi cele matematice.

Concepţia analitică a cunoştinţei proprie raţionalismului stă şi la temelia metafizicii lui Leibniz. Dacă tot ce e cunoscut e o analiză, trebue să admitem că totul e dat dinainte sub formă virtuală, e potenţial înnăscut (contra lui Locke). De aceea realitatea se reduce la *unităţi* (monade) spirituale, care produc din interiorul lor *evolutiv* (continuu), sub conducerea principiilor raţionale, toate cunoştinţele. Fiece monadă creiază din sine, fără nicio influenţă din afară, imaginea sa a lumii, şi totuş imaginele individuale ale lumii concordă printr'un act divin de *armonizare prestabilită*. Lumea corporală, supusă fără excepţie mecanismului, este numai un *fenomen*, o expresie exterioară a realităţii spirituale. Mecanismul material e subordonat finalităţii spirituale. Spaţiul şi timpul nu sunt realităţi absolute, ci *relaţii fenomenale* ale monadelor. Controversa dintre Leibniz şi elevul lui Newton, Samuel Clarke (1715-1716) privitoare la spaţiu şi timp, va fi un impuls puternic în evoluţia filosofică a lui Kant.

Lumea fizică e contingentă; principiul ei e voinţa morală a lui Dumnezeu. Din toate lumile posibile sau raţionale, Dumnezeu a ales pe cea mai bună cu putinţă, pe cea mai convenabilă, soluţie care justifică optimismul aproape universal al unui veac încrezător în progresul omului prin luminile raţiunii. Optimismul raţionalist avea o legitimare teologică: „ultimul fundament al lucrurilor", Dumnezeu, este el însuşi Raţiune supremă.

Ideile lui Leibniz, împrăştiate în lucrări mărunte şi într'o vastă corespondenţă, ar fi avut un slab răsunet, dacă n'ar fi fost sistematizate — şi, adăogăm, simplificate — de discipolul său Christian Wolff (se poate scrie şi cu un singur f). Meritele acestuia nu pot fi tăgăduite. Wolff dă Germaniei o doctrină filosofică atât de potrivită cu spiritul nou încât ea pune stăpânire pe toate universităţile germane şi chiar schimbă întreaga înfăţişare a culturii. Raţionalismul lui Wolff înlătură

scolastica protestantă, rezemată şi ea pe aristotelism, care înnăbuşea nu numai gândirea liberă — Wolff se mândrea că a asigurat *libertas philosophandi* — dar şi religiozitatea protestantă, pietatea simplă dela început. De aceea raţionalismul wolffian găseşte la început un aliat în direcţia iniţiată de Spener, numită *pietism*. Prin natura sa, pietismul e tot ce poate fi mai deosebit de cultul raţiunii; el face apel la credinţa personală, la inimă, nu la inteligenţă. Dar totdeodată el era însufleţit de aceeaş dorinţă de emancipare, care în ordinea gândirii, însufleţea raţionalismul. Se explică astfel dece numeroşi pietişti incorporează şi raţionalismul; printre aceştia se cade a fi citat Franz Albert Schultz, care va avea un rol deosebit în cariera lui Kant.

Dar aliaţii dela început în faţa adversarului comun se despart cu duşmănie odată învins acel adversar. Astfel izbucneşte viu conflictul dintre pietism şi raţionalismul reprezentat de Wolff la universitatea din Halle, pe atunci cel mai bun aşezământ de învăţământ superior al Prusiei. Din această aprigă luptă, Wolff ese deocamdată învins; e destituit în 1723. Trebuinţa unei culturi proaspete, de acord cu spiritul ştiinţific nou, era atât de răspândită, încât, îndată după suirea pe tron a lui Frederic al II-lea (1740), Wolff e reintegrat cu toată cinstea. Cum observă Fr. Paulsen: „cu anul 1740 se poate data domnia nediscutabilă a iluminismului în Germania" (Kant, p. 16).

Filosofia lui Wolff este în prima linie înlocuirea unei concepţii ce se prevala de autoritate şi tradiţie, nu de adevăr — scolastica — printr'alta ce nu admitea decât adevărul în numele Raţiunii. Idealul wolffian e raţionalizarea lumii şi a vieţii. E raţional ceeace e *fundat* sigur prin proprie judecată. E adevărat numai ceeace e fundat şi e fundat numai ce are o „raţiune". A descoperi raţiunea sau fundamentul unui lucru e a arăta *dece el e posibil*, De aci definiţia filosofiei: *scientia possibilium quatenus esse possunt*. A fi posibil e tot una cu a fi gândit. In această convingere wolffiană îşi are obârşia problema cardinală a criticismului kantian: „cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori?", adică, cum pot fi gândite fără contradicţie astfel de judecăţi. A gândi fără contradicţie înseamnă a găsi fundamentul sau a înţelege de ce este aşa şi nu altfel.

Scopul filosofiei lui Wolff este conexiunea tuturor adevărurilor, ştiinţa atotcuprinzătoare, în care fiece propoziţie adevărată să-şi găsească locul ei logic. De aceea modelul filosofiei e *matematica*, dar punctul ei de plecare e *experienţa* — con-

vingere wolffiană, în genere trecută cu vederea. Imbrăţişând marea distincţie leibniziană a celor două feluri de adevăr, Wolff socoteşte experienţa o raţiune obscură, deci necesar punct de plecare, dar şi mijloc de verificare a logicei. De aceea caracteristic la Wolff este întocmirea în fiece ştiinţă a unei discipline empirice, numite şi „istorice" — Kant păstrează identitatea dintre empiric şi „istoric" — şi a unei discipline raţionale. Experienţa e universal prezentă în filosofie: o psihologie empirică şi una raţională, o cosmologie empirică (fizica) şi una raţională, o teologie empirică (teleologia) şi una raţională. Cele trei discipline raţionale alcătuesc metafizica specială. Ele sunt precedate de *ontologie* sau metafizica generală care se ocupă cu conceptele supreme ale existenţei. Alături de *filosofia teoretică* se constitue *filosofia practică* — distincţie capitală la Wolff, ca şi la Kant — având o disciplină empirică (tehnologia sau practica empirică) şi discipline raţionale sau filosofice: etica, politica (dreptul natural), economica.

Cele două feluri de discipline (empirice şi raţionale) nu sunt numai alăturate ci unite: întâi *analiza* scoate din experienţă prin operaţie logică conceptele filosofice — deci şi Wolff vede între experienţă şi raţiune numai o deosebire de grad — apoi *sinteza* deduce din ideile pure bogăţia experienţei, care astfel verifică valabilitatea conceptelor raţionale. Wolff însuşi, deşi recunoaşte rolul experienţei, pune accentul pe sinteza deductivă, sugerată de matematică. Cum e de aşteptat, numeroşii elevi wolffieni vor desvolta din motive didactice aproape numai sinteza deductivă şi vor înjgheba astfel o nouă scolastică, un nou dogmatism, pe care îl va combate Kant. Noua doctrină domină fără rival în deceniile 20 şi 30 ale veacului al 18-lea, doctrină numită de un discipol, Bilfinger, „sistemul Leibniziowolffian".

După triumful oficial în 1740, sistemul începe a fi atacat, zdruncinat, în fine, combinat cu elemente eterogene. Astfel ia naştere după 1760 o aşa numită „filosofie populară", care în forma uşoară a eseului şi cu un conţinut eclectic şi de suprafaţă tratează chestii, la îndemâna multora, de psihologie, morală, estetică, etc.

Cel mai original adversar al filosofiei wolffiene este Crusius, a cărui înrâurire între 1750 şi 1760 e mult mai adâncă decât se recunoaşte îndeobşte. Se poate chiar spune că îndepărtarea lui Kant de wolffianism şi, în cele din urmă, îndreptarea chiar în contra metodologiei lui, s'a efectuat sub influenţa au-

tohtonă a lui Crusius mai mult decât sub aceea a străinilor (în deosebi, Hume). Caracteristic la Crusius este preferinţa faptelor reale în dauna raţiunii, în deosebi a faptelor religioase, care prin revelaţie depăşesc raţiunea şi totuş sunt reale. In Crusius reacţionează ortodoxia comprimată de raţionalism. Cum esenţial raţionalismului e principiul fundamentării sau al raţiunii suficiente, Crusius limitează valabilitatea acestui principiu. Limita lui e voinţa, care e liberă, însă fără arbitrar. Invinuind continuu Wolffianismul că e fatalist, Crusius pune bazele voluntarismului *(M. Wundt:* Kant als Metaphysiker, p. 62). Mai mult. Voinţa liberă constitue o sferă independentă de natură, sfera datoriei, a moralei, iar morala posedă o certitudine proprie, deosebită de cea raţională, şi ca atare morala garantează lumea suprasensibilă. Certitudinea morală e pentru supranatură ceeace certitudinea raţională e pentru natură. Inrudirea dintre Crusius şi Kant e izbitoare (M. Wundt: Ibid., p. 68). Examinând valabilitatea universală a principiului raţiunii suficiente, Crusius separă deosebitele înţelesuri ale principiului, în primul rând, deosebirea dintre *Realgrund* (raţiunea reală) şi *Idealgrund* (raţiunea ideală sau logică), confundate de raţionalism, cum am văzut tipic la Spinoza. Aci Crusius e un precursor. Dar nici el nu încetează de a fi dogmatic, adecă, de a confunda gândire şi existenţă. Mai anticipează pe Kant şi din alte puncte de vedere: distinge *esenţa* conceptuală de *existenţa* legată de timp şi spaţiu (de *intuiţie);* opune metoda filosofică şi metoda matematică, confundate de raţionalism, dar separate de Kant chiar din perioada precritică.

8. Intr'una din laturile ei principale, filosofia lui Crusius, refuzând de a confunda realul şi raţionalul de teamă de a nu înnăbuşi revelaţia, reprezintă un curent cu mare ecou în a doua jumătate a veacului al 18-lea: e *curentul iraţionalist,* care încearcă a justifica realitatea — în genere, religioasă — prin factori extraintelectuali: sentiment, entuziasm, convingere morală. Pe la mijlocul veacului, zis iluminist, acest curent „preromantic" începe a cuceri spiritele, mai ales prin literatură, unde factorul iraţional e la largul său. Un val de sentimentalism lacrimogen se revarsă asupra Europei. Rapida izbândă a iraţionalismului îşi are, cum vedem, o justificare istorică şi chiar doctrinală. Deocamdată să cunoaştem marii reprezentanţi ai curentului.

Printre cei mai cu răsunet sunt moraliştii englezi începând cu S h a f t e s b u r y (1671-1713), cu durabilă acţiune în Ger-

mania. Virtutea şi frumosul se confundă, fiindcă virtutea e armonie, iar rădăcina armoniei nu e echilibrul intelectual, rece, ci un avânt interior, pe care Shaftesbury îl numeşte „entuziasm". Fr. Hutcheson (1694-1746) descopere un „simţ moral", o capacitate primordială de a deosebi nemijlocit şi fără greş binele de rău, capacitate manifestată în sentimentul de *simpatie*. Rolul afectelor în morală e relevat şi de Hume, iar simpatia ca temeiu moral instaurată de Adam Smith, prietenul lui Hume.

In acelaş cadru iraţionalist trebue să fie aşezată aşa numita „şcoală scoţiană", începută de Thomas Reid (1710-1796) şi continuată de numeroşi elevi (J. Oswald, J. Beattie, etc.). Pentru a rezista scepticismului lui Hume, Reid admite idei, care, deşi sunt complexe, nu pot fi reduse, ci sunt primordiale şi evidente. Ele nu pot fi demonstrate şi nici nu au nevoe de demonstraţie. Aceste „axiome" sunt *comune* tuturor, iar filosofia, care nu face decât să le scoată la lumină prin introspecţie filosofică, e o filosofie a „simţului comun". La Reid surprindem motivul determinant al iraţionalismului. Cum să punem stavilă scepticismului empirist fără a aluneca în raţionalism, fără a apela la continue „fundamentări"?

Există o deslegare comodă: să admitem cu raţionalismul propoziţii înnăscute, apriorice, dar totodată să le recunoaştem caracterul de nemijlocit al experienţei interne, caracterul de „sentimente", de evidenţe nemijlocite. Mai era o posibilitate: a admite cu raţionalismul propoziţii a priorice şi a le justifica prin aplicare la experienţă. Experienţa e posibilă prin raţiune. Aceasta e deslegarea mai anevoioasă a lui Kant, care pomeneşte cu ironie, în prefaţa „Prolegomenelor", de filosofia „simţului comun", de această neizbutită încercare de a depăşi pe Hume. „Ei luau totdeauna ca admis tocmai ceeace Hume punea la îndoială şi în schimb demonstrau cu aprindere şi de multe ori cu o mare lipsă de modestie tocmai ceeace lui nu-i trecuse niciodată prin minte să pună la îndoială" (Kant: Prolegomena, trad. M. Antoniade, p. 17-18).

Direcţia iraţionalistă găseşte în verva, uneori, sofistă a lui J. J. Rousseau (1712-1778) atât un teoretician vulnerabil din pricina incoerenţei, cât şi un predicator de mare răsunet într'o epocă de „sensiblerie". Convingerea fundamentală a lui Rousseau e superioritatea a tot ce e nemijlocit, a tot ce e dat fără interpuşi, care, după el, e primitiv, natural şi accesibil nu analizei, ci sentimentului, „sincerităţii inimii". Un suflet

bun şi simplu, care ascultă numai de glasul conştiinţei sale, e superior celei mai rafinate, dar corupte, inteligenţe. Rousseau primeşte, sub influenţa tradiţiei augustiniene, următoarea schemă de filosofie istorică: inocenţa primitivă, decădere, regenerare prin puritate.

Acţiunea lui Rousseau asupra lui Kant e recunoscută de însuş Kant în următoarea „notă": „Sunt un cercetător din înclinare. Simt setea de a cunoaşte integral, dorinţa neliniştită de a merge mai departe în această cunoştinţă, dar şi satisfacţia la orice progres. A fost un timp când credeam că numai aceasta putea să facă cinste omenirii, şi despreţuiam plebea ignorantă. Rousseau m'a făcut să văd lucrurile altfel (hat mich zurecht gebracht). Această superioritate închipuită a dispărut, învăţ să cinstesc oamenii şi m'aş socoti mai inutil decât lucrătorul de rând, dacă n'aş crede că acest studiu poate da tuturor celorlalţi valoarea de a restabili drepturile omenirii". Istoriograful francez *Victor Delbos* s'a crezut îndreptăţit a scrie: „Lui Rousseau poate mai mult decât lui Hume i se potriveşte expresia faimoasă că a trezit pe Kant din somnul dogmatic" (La philosophie pratique de Kant, p. 115-116).

9. Perspectiva istorică schiţată până aci impune, ca o firească încheere, o apreciere asupra misiunii istorice a lui Kant. Toate marile motive culturale, născute cu „omul nou" şi desvoltate până la sfârşitul secolului al 18-lea, şi-au istovit treptat posibilităţile interioare. Din toate motivele, cel mai uzat e raţionalismul metafizic de formulă cartesiană. Empirismul naufragiase în scepticismul lui Hume sau continua sub forma simplistă a sensualismului francez al lui Condillac şi al „ideologiei". Aşa dar empirismul ajunsese într'un drum înfundat. Iraţionalismul, care e — cum am relevat şi cu alt prilej — numai un fenomen de descompunere al raţionalismului şi empirismului, se disolvă în anarhia sentimentelor subiective, în confuzia viziunilor mistice, în falsa distincţie a inspiraţiilor privilegiate. Iraţionalismul avea însă meritul de a afirma trebuinţa grabnică a renovării valorilor spirituale.

In această clipă de mare gol cultural se iveşte, pentru umplerea lui cu substanţă mai trainică, Immanuel Kant. Primenirea valorilor culturale, fără a renunţa la direcţia spirituală se asigurase până atunci o legitimare desăvârşită complexului cultural, fără a renunţa deci la raţionalismul metafizic, iată misiunea lui Kant. Kant restaurează în drepturile ei raţiunea şi ca atare el reprezintă iluminismul. Drepturile inviolabile şi

inatacabile ale raţiunii sunt *funcţiile* ei, capacităţile ei de ordonare, de „sintetizare", sunt *formele*. Raţiunea e capacitatea formelor universale de ordonare; dar aceste forme presupun un material de ordonat, care e *dat* sau de natură *empirică*. Astfel e integrat şi empirismul. Dar un material ordonat de raţiune şi cristalizat ca *natură* e mai mult expresia celui ce cunoaşte (ordonează) de cât a realităţii cunoscute. Pe scurt, natura cunoscută e *fenomenală*, ea are idealitate transcendentală. Realitatea metafizică se desvălue numai *cunoştinţei practice* sau *credinţei*, fundate pe *morală*, pe datorie, pe *libertatea* voinţei. Cum datoria depăşeşte natura, tot aşa libertatea depăşeşte cauzalitatea mecanică. Sfera metafizică e accesibilă voinţei libere, moralei, nu cunoştinţei teoretice, afirmaţie de obârşie iraţionalistă. De aceea raţiunea practică are primatul faţă de raţiunea pură.

In acest chip Kant integrează toate elementele culturale ale vremii sale într'o complicată operaţie de ierarhizare. Nimic mai superficial decât a spune că el „sintetizează" raţionalismul, empirismul şi iraţionalismul (primul şi ultimul realiste, al doilea idealist). Niciun filosof original nu începe prin a „sintetiza" direcţii vechi sau noui, ci, instalat în fapte umane şi luptând cu problemele izvorîte din acele fapte, caută deslegări mai trainice decât cele trecute. Kant n'a „sintetizat" elemente preexistente, ci a descoperit un plan superior capabil a *discerne*, deci, a „critica", tot ce e viu şi ce e mort în sforţările filosofice de până la el. Să cunoaştem, acum, formarea acestei conştiinţe filosofice, să urmărim biografia intelectuală a lui Kant.

II. Vieaţa şi personalitatea lui Kant.

10. Vieaţa lui Kant e un obişnuit pretext de glose pentru cei ce descopere un contrast strident între o existenţă monotonă, lipsită de evenimente remarcabile externe şi chiar interne, pedantă şi mecanizată, de o parte, iar de altă parte o gândire pe cât de originală pe atât de cuprinzătoare şi lucidă. Istoria culturii mai noui, care ne-a obişnuit cu gânditori liberi, oameni de lume şi relativ înstăriţi — numai Rousseau e un boem — ne oferă în personalitatea lui Kant un tip de gânditor ce va deveni tot mai frecvent: de origine modestă, „mic burgheză", cum spune Heine cu dispreţ, Kant e profesorul model şi prost plătit, care şi-a petrecut vieaţa într'un orizont restrâns. Königsbergul, al doilea oraş al Prusiei de pe atunci, cu vreo 50.000 locuitori, a fost locul unde el s'a născut, a trăit şi a murit.

Rareori l-a părăsit pentru scurte călătorii în provincie. Omul cu corp plăpând, cu dispoziţii spre melancolie şi desperare, a ştiut să se domine şi să-şi impună o regulă de vieaţă, care l-a ajutat să desfăşoare cu voe bună o muncă uimitoare în condiţii materiale, dacă nu de sărăcie cel puţin de vădită strâmtorare, până pela 46 ani, când e numit profesor titular.

Inapoia răcelii omului nordic în serviciul datoriei şi raţiunii svâcnea o vie imaginaţie, cauză a multor insomnii. Şi un alt gânditor, mai aproape de noi, H. Spencer, deşi era „positivist", poseda o imaginaţie atât de puternică în cât se trezea vorbind şi gesticulând singur. O scrisoare din 1759 către Lindner, descoperită în 1906, luminează adâncul conştiinţei lui Kant. Acestuia îi scapă exclamaţia: träume mein Leben durch. Se adevereşte încă odată că seninătatea exterioară e rodul unei continue sforţări de a se înfrânge pe sine. Numai un spirit zbuciumat şi primitor al tuturor îmbierilor culturale din vremea sa era sortit să imprime istoriei o pecetie neştearsă.

Immanuel Kant, al patrulea copil din nouă, născut la 22 April 1724, este fiul curelarului Johan George şi al Anei Regina (Reuter), care primise o cultură destul de aleasă pentru vremea aceea. Scrisul ei era mai corect decât al multor femei nobile contemporane. Kant, care semna cu iniţiala C, susţinea, potrivit unei tradiţii familiale, că era descendentul unui refugiat scoţian. Credinţa lui nu e întărită de cercetări mai noui, care au dat la iveală că un străbun al său, Richart Kandt, a fost birtaş în Werden pela 1667. In casa părintească, atmosfera austeră era întreţinută de pietismul adânc, dar fără mistică, mai ales al mamei sale, care moare de febră tifoidă, contractată îngrijind o prietenă, când I. Kant avea 13 ani. Fiul însă, i-a păstrat o amintire duioasă şi respectoasă până la bătrâneţe, cum relatează biograful Rich. B. Iachmann „Nu voi uita niciodată pe mama mea, căci ea a semănat şi cultivat în mine cea dintâi sământă a binelui; ea a trezit şi îmbogăţit cunoştinţele mele, iar ideile ei au avut pururea o înrâurire salutară asupra mea".

Bunele însuşiri ale familiei Kant au fost remarcate de şeful pietiştilor din Königsberg, Franz Albert Schultz, profesor de dogmatică la Universitate şi directorul unei şcoale model de severă educaţie şi de solidă cultură umanistă, *Collegium Fredericianum*, copiat după institutul Franke din Halle. Prin stăruinţa lui Schultz, care a întrevăzut dispoziţiile neobişnuite ale lui Kant, acesta, în vârstă de 8 ani, e primit în Colegiu, unde rămâne din toamna lui 1732 până în toamna lui 1740, deci 8 ani. In

Colegiu filosofia era puţin cultivată, ştiinţele naturale aproape inexistente, în schimb limba latină era predată cu succes alături de nenumărate şi istovitoare exerciţii religioase, de care Kant şi condiscipolii săi cei mai buni îşi aminteau cu groază. Aşa dar axa învăţământului era religioasă şi scopul şcoalei era a făuri buni cetăţeni şi creştini. Cu toată sărăcia tatălui, rămas văduv şi mereu bolnav, Kant se înscrie la universitate, pe care o frecventează între 1740 şi 1746. In acest din urmă an pierde pe tatăl său. Caracteristic pentru puritatea de conştiinţă a tânărului Kant e alegerea desinteresată a studiilor: nu pentru pâine, ci pentru îndestularea unei nesecate curiozităţi. Din interes speculativ urmează teologia, dar mai ales filosofia şi ştiinţele, toate după un plan personal. Dintre profesori se simte atras de harnicul *Martin Knutzen*, care era numai „extraordinarius" de logică şi metafizică. Knutzen unea şi el, asemenea lui Schultz, pietismul cu raţionalismul wolffian, faţă de care păstrează independenţă. De altminteri, după 1740 wolffianismul e în descompunere, în vreme ce influenţa lui Crusius e în creştere. Kant însuşi învederează dela început libertate de gândire faţă de filosofia lui Wolff, al cărei cadru general îl primeşte. Drept vorbind, Kant n'a fost discipolul lui Knutzen. Rolul acestuia e mai însemnat din alt punct de vedere: Knutzen revelează elevului său valoarea fizicii lui Newton şi-i împrumută opera acestuia. De acum înainte „filosofia experimentată" a lui Newton nu va înceta de a înrâuri spiritul lui Kant; iar unirea metafizicii „leibnizio-wolfiene" cu fizica lui Newton rămâne motivul permanent al gândirii lui Kant. Cum fizica e elementul nou, ea sgudue şi reţine gândirea lui Kant. Nu numai că studiile universitare ale lui Kant sunt de ordin ştiinţific, dar şi în anii următori, ca scriitor, Kant se înfăţişează în primul rând ca om de ştiinţă. Să nu uităm însă, că pe vremea aceea nu exista despărţirea de azi dintre fizică şi metafizică. Interesul pentru ştiinţa naturii şi promovarea ei stăruesc la Kant până la sfârşitul vieţii. Cum vom aprecia pe Kant savant, se întreabă *G. Milhaud*? Intr'un articol din *Revue philosophique* (1895), autorul „nu se temea de a conchide că lucrările ştiinţifice ale lui Kant ar fi putut fi suprimate fără ca mersul cercetărilor savanţilor să se fi resimţit. Cred că pot menţinea aceste concluzii fără a atinge memoria marelui filosof... e de prisos să-i adăogăm titluri pe care nu le-a avut". (Etudes sur la pensée scientifique, 1906, p. 178).

Kant îşi închee răstimpul academic printr'o lucrare de precădere ştiinţifică intitulată: *Gedanken von der wahren Schä-*

tzung der lebendigen Kräfte (Idei despre adevărata măsură a forţelor vii), a cărei tipărire începe în 1746 şi sfârşeşte în 1749. Un unchiu ceva mai înstărit, cismar, înlesneşte tipărirea acestei prime lucrări, în care se învederează alături de o erudiţie autentică şi o desăvârşită încredere în sine.

11. Pentru tinerii lipsiţi de mijloace dar dornici de a se închina carierei academice, stadiul necesar pe atunci era profesiunea de *Hofmeister*, de preceptor în familie, profesiune apreciată şi din pricina greutăţilor de transport. Despre acest interval de timp, nouă ani (1746-1755), ştim prea puţin. Kant însuşi, care nu-şi recunoştea calităţi de preceptor, a câştigat atunci deprinderea preţioasă a convorbirii de salon, dar mai ales se maturează intelectual şi se cultivă ştiinţific. In adevăr, după aceşti ani de tăcere, Kant reapare în public. In 1754 publică un articol asupra chestiunii: *Ob die Erde in ihrer Umdrehung u. s. w. einige Veränderung erlitten habe* (Dacă pământul a suferit oarecari modificări în rotaţia sa în jurul axei?). In acelaş an apare un alt articol privitor tot la pământ: *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (Chestia, dacă pământul îmbătrâneşte, cercetată din punct de vedere fizic). Mult mai însemnată este opera din 1755: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, etc (Istoria universală a naturii şi teoria cerului, în care se tratează despre sistemul şi originea mecanică a universului după principiile lui Newton), operă închinată regelui Prusiei Frederic II şi apărută anonim. Ea trece aproape neobservată, căci editorul tocmai atunci dă faliment şi stocul de exemplare e confiscat. In această lucrare, care se înfăţişează ca o vastă cosmogonie, înrudită cu aceea scrisă de *Laplace*, independent, peste 41 ani (1796), Kant aplică principiile lui Newton şi la originea sistemului planetar nu numai la structura lui actuală, în timp ce originea era explicată de Newton prin creaţie supranaturală.

In acelaş an, 1755, Kant promovează doctor sau *magister* cu teza ştiinţifică *De igne* (despre foc), iar peste câteva luni se abilitează „privat-dozent" cu teza latină de conţinut metafizic: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (Nouă explicaţie a primelor principii ale cunoştinţei metafizice). Activitatea didactică a „magistrului" Kant este prodigioasă; era şi singurul mijloc de a creia venituri necesare întreţinerii decente a vieţii. In medie n'a avut niciodată mai puţin de 16 ore săptămânale tratând cele mai variate discipline: logică, metafizică, matematică, probabil, fizică, mecanică, în sfârşit,

se adaogă geografia fizică. Kant e printre cei dintâi profesori ce predă geografia ca disciplină independentă — apoi etică (filosofie practică), drept natural, mai târziu, „enciclopedia filosofiei" cu noţiuni de istoria filosofiei. Pe lângă acestea da şi lecţii particulare (privatissima). Potrivit unei dispoziţii oficiale, prelegerile aveau ca bază anumite manuale sau compendii, care erau pentru Kant mai puţin un text şi mai ales un pretext pentru desvoltări personale. Astfel erau: Logica de Meier (wolffian independent), metafizica şi etica lui Baumgarten, devenit cunoscut însă prin „estetica", sa, dreptul natural al lui Achenwall, etc. Asupra spiritului ce domina în deceniul 60 prelegerile sale ne orientează: *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765 bis 1766* (Indicaţie asupra programului prelegerilor sale în semestrul de iarnă 1765-1766). Scopul urmărit nu e o filosofie de a gata, ci *filosofarea*, nu a impune gândiri, ci a deprinde cu gândirea. Vom vedea că acest program trădează o schimbare apreciabilă în cugetarea kantiană din deceniul 60. Prelegerile sale erau gustate de studenţi; unul din aceştia, *Herder*, care mai târziu se va despărţi cu duşmănie de „magistrul" său, scria totuş: „Am avut fericirea de a cunoaşte un filosof care a fost învăţătorul meu... El îndemna şi silea plăcut la gândire proprie; despotismul era străin de sufletul său. Acest bărbat, pe care îl numesc cu cea mai mare recunoştinţă şi cu cel mai mare respect e Imm. Kant; imaginea lui stă plăcut înaintea mea".

Să urmărim celelalte lucrări din deceniul 50. In 1756 publică trei articole asupra cutremurilor de pământ în legătură cu groaznicul cutremur dela Lisabona din 1 Noembrie 1755, sinistru ce a pricinuit un examen de conştiinţă al întregii Europe. Tot în 1756 solicită postul lui Knutzen, mort strivit de muncă, şi în consecinţă susţine o disputaţie pentru „extraordinariat" cu teza: *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam.* (Despre unirea metafizicii şi geometriei în aplicarea lor la filosofia naturală, din care o primă probă conţine *monadologia fizică).* Conţinutul e de precădere ştiinţific, însă pune şi însemnate probleme filosofice. In aceeaş lună (Aprilie) publică: *Neue Anmerkung zur Erläuterung der Theorie der Winde* (Noui observaţii pentru explicarea vânturilor). In 1757 oferă un program al „colegiului de geografie fizică". In 1758 un alt program tratează despre *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe* (concepţie nouă a mişcării şi repaosului), în care expune relativitatea mişcării, con-

vingere persistentă apoi în opera de filosofia naturii a lui Kant.

Solicitarea postului de „extraordinariat" din 1756 a rămas fără rezultat, statul desfiinţând postul. Peste doi ani, deci, în 1758, Kant cere catedra vacantă a lui Kypke nu numai dela autorităţile Universităţii ci şi dela Ţarina Ecaterina II, a cărei armată, în timpul războiului de 7 ani, ocupă şi administrează Prusia orientală. Şi de data aceasta cererea întâmpină refuz, fiind preferat pe baza vechimii rivalul său Buck. In 1764 autorităţile erau dispuse a-l chema la catedra de poezie, Kant refuză el de data aceasta. Peste doi ani, în 1766, i se acordă postul, destul de slab retribuit, de sub-bibliotecar al Castelului.

In 1759 dă programul: *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (Eseu al câtorva consideraţii asupra optimismului), încercare favorabilă optimismului curent, de nuanţă leibniziană.

In 1760 urmează: *Gedanken bei dem fruhzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funck* (Idei asupra morţii premature a D-lui de Funck), scrisoare către mama sa.

12. Dacă facem abstracţie de această mică lucrare ocazională, însufleţită de un stoic conţinut moral, înregistrăm o nouă tăcere între 1759 şi 1762, urmată de o febrilă activitate care trădează noui orientări în gândirea lui Kant. Se simte influenţa lui Crusius, a moraliştilor englezi, a lui Rousseau, în sfârşit, a lui D. Hume. Stilul scrierilor kantiene se apropie de acela al eseului englez, e vioi, colorat, popular în cel mai bun înţeles. Insuşi Kant nu devenise încă profesorul riguros până la pedanterie; el frecuentează societatea, unde e apreciat, teatrele, de unde se întoarce noaptea târziu. Astfel s'a înfiripat falsa imagine a unui Kant luat de vârtejul vieţii mondene în vremea ocupaţiei ruseşti.

Intre 1762 şi 1764 apar patru lucrări, înrudite prin natura preocupărilor şi metoda de gândire, anume: In 1762 apare „opera de câteva ore", cum spune însuşi, *Falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (Falsa subtilitate a celor patru figuri silogistice). In 1763: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (Unica fundamentare posibilă a unei demonstraţii a existenţei lui Dumnezeu) şi *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (Incercare de a introduce în filosofie conceptul de mărimi negative). In 1764 apare lucrarea

cea mai atrăgătoare prin cuprins și formă: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.* Urmează articolul: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (Eseu asupra durerilor de cap). In sfârșit, tot în 1764 se dă publicității a patra lucrare din grupul de mai sus, concepută în 1762, odată cu „Unica fundamentare", ca răspuns la întrebarea pusă de Academia de științe din Berlin pentru anul 1763: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (Cercetare asupra evidenței principiilor teologiei naturale și moralei). Premiul e obținut de lucrarea lui Moses Mendelssohn, memoriul lui Kant fiind numai reținut și publicat odată cu acela al lui Mendelssohn în 1764.

In 1765 întâlnim pomenitul „Program al prelegerilor din semestrul de iarnă dela 1765 până la 1766". Intre anii 1765/1766, Kant intră în corespondență cu Joh. Heinrich Lambert, profesor și membru al Academiei din Berlin, spirit în multe privințe înrudit cu acela al lui Kant și preocupat de aceleași probleme, și cu Moses Mendelssohn, cunoscut gânditor pe atunci, popularizator al unei filosofii eclectice.

Deceniul 60 e răstimpul de succes culminant al „filosofiei populare" și deci de grabnică distrămare a rigidului raționalism sau dogmatism wolffian. La începutul acestui deceniu cunoaște pe Hamann, numit „magul din Nord", mai târziu adversar mistic al lui Kant. Hamann era unul din principalii exponenți ai iraționalismului, pe care Kant, după ce-i absoarbe elementele viabile, îl respinge ca primejdios pentru orice cultură sănătoasă.

In această atmosferă apare, în 1766, opera caracteristică prin tonul de persiflare antidogmatică: *Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik* (Visurile unui vizionar explicate prin visurile metafizicii). Deabia peste doi ani — semn că filosoful e în preajma unei noui orientări — publică un scurt dar substanțial studiu: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (Despre primul fundament al diferenței dintre regiunile spațiului). In 1769 e chemat profesor la universitatea din Erlangen, dar refuză, iar în 1770 (Ianuarie) la Iena, universitate în plină ascensiune, așezată lângă Weimar. In acelaș an (Martie), în sfârșit, printr'o combinație, Kant, atât de apreciat de ministrul prusian al Cultelor și Instrucției, von Zedlitz, e numit profesor *ordinarius*, susținând peste câteva luni, potrivit regulamentului, o „disertație inaugurală" cu titlul: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Despre forma și principiile lumii sensibile și lumii

inteligibile), operă ce deschide în gândirea lui Kant o nouă fază: *epoca critică.* Lucrarea are caracter de tranziţie; ea prevestea, dacă nu anticipa, hotărîtoare cercetări.

13. Urmează o nouă şi mai lungă tăcere, întreruptă de trei mici lucrări fără legătură nemijlocită cu intensele sale preocupări de atunci.

Aceste lucrări sunt următoarele: O recenzie a operei anatomului *Moscati* asupra diferenţei de structură la animale şi om (1771), *Von den verschiedenen Rassen der Menschen,* 1775 (Despre diferitele rase ale oamenilor); două articole în 1776/1777 despre *„Institutul filantropic* (Philantropin) *din Dessau",* fundat de Basedow.

In 1781 apare opera critică fundamentală: *Kritik der reinen Vernunft* (trad. rom. de Tr. Brăileanu, 1930). Deceniului pregătitor 70 îi urmează deceniul critic 80. In *1783:* o prescurtare mai populară şi analitică a primei Critice, cu greutăţi de înţelegere şi cu expunere sintetică, sub titlul de *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă, trad. rom. de M. Antoniade). In *1784: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Idee a unei istorii universale din punct de vedere cosmopolitic), o schiţă de filosofia istoriei. Tot în 1784: *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (Răspuns la întrebarea: ce este Aufklärung?). In anul *1785* următoarele lucrări: a) o recenzie a operei de filosofie a istoriei a lui Herder: „Idei de filosofia istoriei omenirii"; b) un articol ştiinţific: „Despre vulcanii din lună"; c) în luna Aprilie, opera mai însemnată, prima parte a doctrinei critice: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Intemeerea metaf. moravurilor, trad. Tr. Brăileanu, 1929); d) în Mai: „Despre nelegitimitatea reproducerii cărţilor" (articol); e) în Noembrie: *Ueber die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (Despre definiţia conceptului de rasă umană), articol de antropologie şi filosofia istoriei care îl preocupă necontenit în legătură cu etica. In 1786: a) *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (Conjecturi asupra începutului istoriei umane), articol; b) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Primele principii metafizice ale ştiinţei naturale), a doua parte a doctrinei critice — metafizica naturii apare după metafizica moravurilor, deşi ordinea sistematică e inversă; c) în afară de două recenzii, publică: Was heisst: „sich im Denken orientieren?" (Ce înseamnă: a se

orienta în gândire), lucrare de filosofia religiei, nu de logică. Intre 1786 și 1787 K. L. Reinhold, unul din primii adepți ai criticismului dă la lumină *Briefe über de Kantische Philosophie*, care învederează gloria crescândă a gânditorului, uneori rău înțeles.

In 1787: ediția II-a, refăcută în unele părți, a „Criticii rațiunii pure"; iar în 1788: *Kritik der praktischen Vernunft* (trad. română de A. Amzăr și R. Vișan, fără dată); b) *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (Despre uzul principiilor teleologice în filosofie), studiu ce pregătește a treia critică. In *1790*: a) *Kritik der Urteilskraft* (Critica judecății; în românește s'a tradus numai „Analitica frumosului" de I. Gherincea, 1927); b) Scrierea polemică cu Eberhard, wolffian, care va ocupa catedra dela universitatea din Halle, refuzată de Kant în 1778; c) *Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen* (Asupra misticii și mijloacelor împotriva ei).

In *1791: Ueber das Misslingen (neizbânda) aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, articol ce pregătește noua și ultima operă fundamentală asupra filosofiei religiei. In *1792: Vom radikalen Bösen* (Despre răul radical), articol ce se va integra în opera următoare. In *1793*: a) *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Religia în marginele simplei rațiuni, în românește scurte fragmente, prefațate de C. Rădulescu-Motru, 1924). A doua ediție apare în anul următor; b) *Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Despre locul comun: aceasta e bună în teorie dar nu valorează nimic pentru practică). In 1794: *Das Ende aller Dinge* (Sfârșitul lumii), tratează o problemă de filosofia religiei. In acest an izbucnește conflictul dintre Kant și ministerul Cultelor — primul mare eveniment exterior din vieața gânditorului. Regelui Frederic al II-lea, partizan al „luminelor", îi urmează Frederic Wilhelm II, care înlocuește în 1788 pe Von Zedlitz cu un fost predicator, Wöllner, exponent al mișcării de reacție clericală împotriva „luminelor". Incă din 1788 Wöllner emite ordonanțe privitoare la religie, în 1792 întrerupe continuarea articolului „Despre răul radical", iar în 1794, după apariția ediției a II-a din „Religia în limitele simplei rațiuni', dă un ordin de cabinet de mare severitate, anume, amenință cu „măsuri neplăcute" pe Kant, în vârstă de 70 ani și în culmea gloriei. Kant într'un lung răspuns respinge curajos învinuirea că atacă religia, apără dreptul savantului de a se pronunța în chestii religioase, dar sfârșește prin

a asigura solemn şi cu rezervă mintală („prea credincios supus al Maestăţii voastre"), că nu se va mai ocupa în public de chestii religioase. Aşadar Kant se simţea legat numai faţă de actualul rege, care, potrivit cercetărilor mai noui a îndemnat pe Wöllner să ia acele măsuri, dar sub urmaşul lui, când se ridică censura (1797), el îşi va relua libertatea, fără să spună prea mult.

Chestiunea actului de supunere a provocat şi provoacă încă discuţii. Kant n'a înţeles să fie martirul ideelor sale ca Socrate, deşi el punea în primejdie, cel mult, postul său, nu şi existenţa, care îi era asigurată. Kant era prea bătrân pentru a duce o luptă; a preferat prudenţa, cum arată o notiţă din vremea aceea: „retractarea convingerii proprii e josnică, dar tăcerea într'un caz ca cel prezent e o datorie de supus; şi dacă tot ce spunem trebue să fie adevărat, nu e de aceea o datorie de a spune în public orice adevăr".

In ciuda puterilor ce se împuţinează, Kant îşi duce mai departe opera. In *1795: Zum ewigen Frieden* (Proect de pace eternă, trad. română de I. Gorun, 1918), ediţia 2-a, sporită în 1796. In *1796:* a) Anexă la scrierea lui Sömmering: *„Despre Organul sufletului"*; b) *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (Despre un ton distins de curând luat în filosofie), în care rezistă cu succes împotriva intuiţioniştilor vremii. La 23 Iulie din acelaş an Kant ţine ultima prelegere (de logică). In *1797: Metaphysische Aufangsgründe der Rechtslehre* (Primele principii metafizice ale doctrinei dreptului) şi *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (Primele principii metafizice ale doctrinei virtuţii). La un loc alcătuesc *Metafizica moravurilor*, aşadar una din cele două părţi ale doctrinei criticiste (înainte oferise numai *Grundlegung)*. La a doua parte doctrinală, metafizica naturii, Kant lucrează neîncetat fără a o putea termina. Ceeace s'a numit *Opus postumum* este o massă de file fără ordine, semn al declinului tot mai accentuat.

Totuşi în 1798 publică ultima sa lucrare, al cărei cuprins este, mai ales, o răfuială anticlericală: *Streit der Facultäten* (Conflictul facultăţilor). In acelaş an publică: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropologie din punct de vedere pragmatic), curs ţinut întâia oară în 1772 şi repetat adesea, fiindcă era în deosebi apreciat. Adăogăm aci că 1770/1 Kant ţine un curs de mineralogie, după 1774 un curs de *teologie naturală*, iar în 1776/77, prima oară *publice* tratează *pedagogia*. In 1800

Jäsche editează manualul de *Logică;* iar Rink publică: în 1802 *Geografia fizică*, în 1803 *Pedagogia* (trad. română de Buţureanu) — ambele reproducând prelegeri ades reluate de Kant), însfârşit în 1804 studiul scris în 1793, dar nepublicat, în vederea unui premiu academic: *Care sunt progresele reale pe care le-a făcut metafizica în Germania dela Leibniz şi Wolff?* .

Ultimele luni ale vieţii sunt o penibilă agonie, în care, cum spunea el însuşi, numai „sentimentul pentru omenie nu m'a părăsit încă". Marasmul bătrâneţii, pierderea continuă a memoriei, prăbuşirea unei inteligenţe suverane continuă. In dimineaţa de 12 Februarie Kant moare fără niciun chin, şoptind: „es ist gut". Oraşul, căruia i-a rămas credincios, l-a condus cu onoruri la mormânt, transformat în *Stoa kantiana*, pe care stau săpate primele cuvinte din „încheerea" Criticii raţiunii practice: „Două lucruri umplu sufletul cu veşnic nouă şi crescândă admiraţie şi veneraţie, cu cât mai des şi mai stăruitor se'ndreaptă gândul către ele: *cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine*" (trad. Amzăr şi Vişan, p. 145).

Lista operelor kantiene s'a îmbogăţit cu o serie de publicaţii postume, care au insuflat multora speranţa că vor găsi în ele cheea unora din enigmele ridicate de interpretarea textelor publicate de autor. a) Din lecţiile păstrate în caetele elevilor o însemnătate au: *Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, edit. de Pölitz în 1821 (trad. franc. 1843). b) B. Erdmann dă publicităţii: *Reflexionen zu Kants Anthropologie* (1882) şi *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft* (1884), cuprinzând notele marginale ale lui Kant în manuale sau în operele proprii în vederea cursului sau a corectării operelor, note preţioase, dar utilizabile cu prudenţă, din cauza greutăţii datării. Observaţia aceasta se aplică şi la prelegerile consemnate de studenţi. Cronologia variază după comentatori. In 1889—1898 R. Reicke comunică: *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, „foi detaşate" de dimensiuni diferite, Printre ele se află aşa numitul *Duisburgischer Nachlass*, care aruncă oarecare lumină asupra răstimpului de gestaţie a „Criticii ruţiunii pure". Un destin singular a avut ceeace se cheamă *Opus postumum*, având ca temă „trecerea dela metafizica ştiinţei naturale la fizică". Acelaş harnic bibliotecar din Königsberg, *Rudolf Reicke* publică parţial manuscrisul între 1882—1884. Pastorul *Albr. Krause* dă în 1888 o expunere populară, după ce se angajase pentru o editare neprescurtată a voluminosului manuscript. In 1920 *E. Adickes*, unul din ultimii cercetători ai lui Kant, sistematizează şi comen-

tează *Opus postumum*. O versiune nouă publică *Artur Buchenau:* Opus postumum, 1 Hälfte (Convolut. 1—6), 1936.

O menţiune deosebită se cuvine *Corespondenţei* relativ reduse — Kant nu scria bucuros — dar preţioase pentru cunoaşterea nu numai a vieţii şi caracterului, dar şi a filosofiei lui Kant. In 1912 H. E. Fischer publică în 3 volume *Kants Briefwechsel.* Cea mai completă corespondenţă se găseşte în ediţia Academiei de ştiinţe din Berlin (Opere complete). Dăm aci o scurtă indicaţie asupra principalelor ediţii generale.

Kant însuşi n'a îngrijit o ediţie completă a operelor sale. El nu mai acorda niciun interes scrierilor sale dinaintea *Criticii raţiunii pure*. Primele ediţii, a lui G. Hartenstein în 10 volume (1838—1839) şi a lui K. Rosenkranz şi F. Schubert în 12 volume (1838—1842), clasează operele în ordine sistematică, dar după criterii deosebite. Acelaş Hartenstein dă mai târziu, 1867—1869, în 8 volume o ediţie cu o clasare cronologică, pentru a înlesni înţelegerea evolutivă a criticismului. Ordinea sistematică e păstrată azi în ediţia „Philosophische Bibliothek" (ed. Meiner), sub îngrijirea lui K. Vorländer şi a altora, în 9 volume şi un supliment (Vieaţa lui Kant şi Comentarul lui H. Cohen). Corectă, dar necompletă, este ediţia din Reclams Universalbibliothek a lui K. Kehrbach, etc. E. Cassirer, etc. publică o ediţie în 11 volume (1912—1918), vol. 11 cuprinde opera lui Cassirer: Kants Leben und Lehre. Menţionăm ediţia necompletă în 8 volume, numită a marelui Duce Wilhelm-Enst, sub conducerea lui F. Gross (Inselverlag). Ediţia cea mai recentă, completă şi critică, eşită din colaborarea tuturor competenţelor, e pusă sub auspiciile Academiei de ştiinţe din Berlin. Criteriul orânduirei e cel cronologic, aplicat în trei secţii separate: Operele (vol. 1—9); Corespondenţa (10—14); postumele (15—19). Volumele 20 şi 21 (1936) aduc Vorarbeiten şi Nachträge.

S'a adresat lui Kant, de pe vremea lui până azi, o stăruitoare învinuire din pricina stilului său. E rece, uscat, monoton, scolastic până la pedanterie, greoi prin perifraze şi paranteze ce lungesc fraza uneori până la 12 rânduri. Invinuirea e exagerată. Când nu poţi găsi altă vină, stilul poate fi mai uşor discutat. Kant e un filosof greu de înţeles, însă n'a fost şi n'a vrut niciodată să fie obscur şi ermetic. El scrie pentru biruinţa unui adevăr nou, complex şi aspru, nu pentru a plăcea marelui public. Kant a ştiut să fie popular şi atrăgător în deceniul 60, însă el e covârşit de seriozitatea unei teme fără precedent: a sistematiza multipla frământare de gândire a trecutului şi

a asigura filosofiei un viitor. Strălucirea serveşte prezentului, soliditatea viitorului. E stil de „cancelarie filosofică", spunea Schiller. Kant putea să vadă în această apreciere un omagiu. Cancelaria e de preferat pieţei filosofice. Inţelegem astfel dece Goethe a rostit odată către Schopenhauer că oridecâteori citeşte o pagină din Kant are impresia că a pătruns într'o cameră luminoasă.

III. Formarea ideii critice.

14. Criticismul, de care e legat numele lui Kant, nu e prezent în cele dintâi scrieri ale filosofului. Dacă acesta ar fi închis ochii înainte de 57 ani, cultura n'ar fi fost înbogăţită cu acest sistem, iar Kant ar fi rămas pentru istoria filosofiei unul din numeroşii gânditori germani — poate cel mai original, judecând după Disertaţia din 1770 — cari încercau pe atunci să salveze ce se mai putea din raţionalismul wolffian, în scopul de a rezista scepticismului empirist şi a satisface ştiinţa naturală.

Criticismul are o epocă de formare, o istorie, a cărei curbă e una din cele mai studiate chestii ridicate de ceeace s'a numit *Kantforschung*. La niciun alt gânditor modern nu se impune atât de categoric problema genezei doctrinei şi a fazelor ei evolutive. Ceva analog găsim numai în opera lui Platon, cu care filosofia critică are afinităţi făţişe sau ascunse. Kuno Fischer a fost cel dintâi care a enunţat că a înţelege pe Kant înseamnă a urmări evolutiv gândirea lui. Kant însuşi a împărţit cariera sa filosofică în două epoci: precritică şi critică. Inceputul epocii critice e fixat de el în 1770 (Disertaţia inaugurală) sau în 1769, iar despre epoca precritică dă indicaţii ce învederează complexitatea cursului ei. In a doua scrisoare către Lambert (31 Decembrie 1765) Kant vorbeşte de *mancherley Umkippungen* (unele întorsături) din ideile sale în cursul vremii, poate chiar şi înainte de 1749, când apare cea dintâi lucrare a sa. Cu atât mai mult ar fi fost îndreptăţit Kant a vorbi de „întorsături" după 1765 până la apariţia Criticii raţiunii pure şi chiar în epoca critică — fapt ce îndeobşte e trecut cu vederea. Examinarea scrierilor din epoca precritică (1749—1770) a descoperit schimbări importante, care au îndreptăţit împărţirea ei în alte două momente în genere primite azi. Dacă facem abstracţie de opera izolată dela sfârşitul deceniului 40 (1749: „Forţele vii"), primul moment se referă la deceniul 50 (1750—1760), iar al doilea la deceniul 60 (1760—1770). Disertaţia

din 1770 inițiază criticismul păstrând totodată elemente precritice, mai ales — e de subliniat! — din primul moment, raționalist și dogmatic.

Discuția referitoare la semnificația intimă a momentelor din perioada precritică se reduce la următoarele trei întrebări: a) desvoltarea ideii critice este continuă sau descontinuă, prin ruperi și salturi? 2) desvoltarea are o motivație interioară gândirii kantiene sau e determinată de influențe străine? 3) dacă admitem asemenea influențe, care sunt ele și ce semnificație și tărie au?

Astăzi e definitiv părăsită părerea lui Kuno Fischer, de inspirație hegeliană, potrivit căreia filosoful a străbătut in persoana sa principalele poziții ale filosofiei moderne: începe prin a fi raționalist dogmatic (teza), trece la empirismul sceptic al lui Hume (antiteza), în sfârșit ajunge la criticism care e sinteza și depășirea primelor două. O cercetare neprevenită ajunge la rezultatele următoare. Intâi, Kant n'a îmbrățișat niciodată, fără rezervă, raționalismul wolffian; față de acesta se simte din primul moment in opera lui Kant o atitudine independentă. Insă e adevărat că *I. Kant* începe prin a accepta raționalismul Leibniz-Wolffian, corectat de Crusius, ca un simplu și inevitabil cadru de gândire. Din acest punct de vedere se poate spune că filosoful nostru la început se simte atras de „dogmatism", cum singur a recunoscut-o. Al doilea, sceptic n'a fost Kant niciodată. El păstrează neîntrerupt idealul raționalist, dar de timpuriu și-a dat seama de greutatea de a-l menține și a avut chiar o clipă de disperare în 1765 („Visurile unui vizionar"). In nici un caz nu poate fi vorba de o adevărată ruptură pricinuită de influența sceptică. E meritul lui Alois Riehl de a fi arătat că între 1760 și 1780 Kant nu s'a instalat niciodată pe terenul scepticismului empirist, deoarece el n'a pus în discuție nicio clipă valabilitatea cauzalității.

In legătură nemijlocită cu evoluția precritică stă problema influențelor. S'a explicat trecerea la momentul sceptic — susținut și azi de *Robert Reininger:* Kant, 1923, Th. Ruyssen — prin puternica presiune exercitată de D. Hume și îngenere de englezi. Astfel Kant e travestit în englez, cum observă *Augusto Guzzo* în *Kant precritico*, 1924, p. 8., iar sub această travestire dispare sforțarea personală a gândirii lui Kant.

Dhiar dacă admitem sau influența lui Hume, într'un sens ce va fi îndată arătat, sau mai de grabă înrâurirea autohtonă a lui Crusius, constatăm la Kant, ca la orice gânditor original,

că ideile sale evoluiază dinlăuntru. dintr'o necesitate imanentă. nu dintr'un îndemn străin. ca şi cum Kant ar fi fost purtat de toate valurile. Influenţele externe sunt ocaziile ce înlesnesc cristalizarea unui proces interior. Influenţele se orientează după Kant. nu invers. In cazul cel mai bun. influenţele sugerează probleme. nu soluţii.

Cu atât mai viu se ridică problema trecerii dela precritică sau pregătire. la critică sau împlinire. Concepţia dramatică e înclinată a exagera ruptura: înainte era pentru metafizică. acum o respinge şi o înlocueşte cu o critică a cunoştinţei. O spunem şi o vom repeta: Kant n'a încetat niciodată de a fi metafizician. Şi aci ne întrebăm: sub ce înrâuriri se petrece această „întorsătură" încă mai pronunţată? Vom ţine seama în primul rând de logica internă a doctrinei sau vom recurge. după comentatori. la trei influenţe: din nou Hume. Leibniz sau Platon? Noi ne-am pronunţat: înclinăm pentru desvoltarea spontană. Suntem dar îndreptăţiţi a scrie că şi trecerea la critică nu e o rupere cu trecutul. ci o modificare personală a poziţiei raţionaliste. iniţiale.

Epoca precritică poartă în sine. în gestaţie. orientarea critică de mai târziu. întocmai cum epoca critică menţine idei esenţiale din epoca precedentă. Pe scurt. împărtăşim teza continuităţii în formarea ideii critice. Gândirea lui Kant s'a desvoltat prin aproximaţii şi ajustări regulate. fără nicio răsturnare [1]). Fireşte. continuitatea nu trebue înţeleasă prea rigid; critica nu există înaintea criticii. Prefiguraţiile critice dobândesc acest sens numai după apariţia criticii. Nu avem încă viitorul ci numai timida lui pregătire. Aşadar noi susţinem: continuitate în gândirea kantiană şi desvoltare dinlăuntru prilejuite de îndemnuri exterioare.

In ce priveşte influenţa lui Hume se recunoaşte azi. îndeobşte. o îndoită înrâurire. una negativă şi mai redusă în deceniul 60. — A. Riehl a descoperit în lucrări din acea vreme (Der einzig mögliche: Versuch die negativen Grössen şi mai ales Träume) nu numai echivalente conceptuale ale filosofiei lui Hume. ci chiar reproduceri de cuvinte şi de fraze întregi luate din traducerea germană a lui Enquiry făcută de Sulzer

---

1) *H. J. de Vleeschauwer*: La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant, vol. I, 1934, p. 154. Compară *L. Brunschvicg*: L'idée critique et le système Kantien. în Revue de métaphysique et de morale, 1924: Il est loisible de soutenir que la découverte de la critique n'a point effacé. chez Kant, les plus profondes. les plus intimes, de ses convictions initiales. p. 136.

în 1756. A doua înrâurire, pozitivă, trebue aşezată pela 1772, în momentul de constituire definitivă a ideii critice sau a idealismului transcendental (Deducţia transcendentală). Paulsen şi E. Adickes admit, fără a ne convinge însă, o influenţă a lui Hume şi în 1769, aşadar, în prima etapă a criticismului din Disertaţia inaugurală (idealitatea spaţiului şi timpului).

15. Continuitatea sinuoasă, nu rectilineară, nu se poate explica altfel decât prin constanţa nu numai a problemelor dar şi a unora din deslegări. Motivul permanent al filosofiei lui Kant este *metafizica*, cunoaşterea a ceeace stă dincolo de experienţa sensibilă numai cu ajutorul conceptelor pure sau al raţiunii. Cum observă însuşi Kant în Träume, soarta lui a fost înamorarea nefericită de metafizică. Kant este şi om de ştiinţă, cum sunt aproape toţi gânditorii moderni. Totdeodată el primeşte dela început viziunea tradiţională a raţionalismului: metafizica. Potrivit acesteia, lumea sensibilă îşi are fundamentul în lumea inteligibilă sau spirituală, iar explicaţia mecanistă nu înlătură pe cea finalistă, ci o presupune ca fiind mai aproape de realitate. Convingerea metafizică, invariabilă la Kant, e prioritatea spiritului, a cărui *activitate spontană* este exprimată adecuat de Raţiune.

Tensiunea din gândirea lui Kant şi deci resortul evoluţiei acesteia îşi au obârşia nu atât în empirism, care nu înţelesese fizica nouă, ci în concepţia dinamică a lui Newton, care arăta că lumea materială, ce părea anticilor şi medievalilor nesigură şi instabilă, poate fi obiect de cunoştinţă necesară şi universală. Materia, esenţa refractară raţiunii pentru antic, e de acord cu raţiunea matematică. Kant înţelege că dinamica lui Newton nu poate fi respinsă cu argumentele candide ale spiritualistului Berkeley. El acceptă dar fizica lui Newton. Şi atunci în conştiinţa lui Kant apare o tensiune de o tărie neîntâlnită la vreun alt gânditor modern dinainte. In adevăr, acea fizică exercită o acţiune disolvantă asupra blocului raţionalist, deci, asupra metafizicii. Problema kantiană e clară: a salva metafizica, dându-i un fundament nou, de acord cu metodologia fizicii newtoniene. Newton e modelul pentru metoda metafizicii, iar idealul e o metafizică tot aşa de sigură ca şi fizica lui Newton.

Rolul fizicii lui Newton nu e numai negativ ci şi constructiv. Putem spune că schimbările din epoca precritică cum şi trecerea la critică au o singură temă: întemeerea metafizicii printr'o nouă metodă inspirată de concepţia lui Newton. Aşa încât putem opune enunţului lui Riehl „fără Hume nici Kant" pe

acesta: „fără Newton nici Kant". Aşadar, fizica lui Newton este numai îndemn spre a descoperi o nouă metodă pentru metafizica tradiţională şi, în cele din urmă, pentru a înfiripa o nouă metafizică, bazată pe *libertatea morală* şi susţinută de *credinţa practică*. Se va arăta la vreme că şi după apariţia Criticii raţiunii pure, sistemul lui Kant mai suferă ajustări.

Rămâne acum să statornicim principalele momente ale kantismului până la constituirea ideii critice. Care sunt problemele de căpetenie ce marchează prin soluţionarea lor imperfectă mişcarea continuă dar sinuoasă a gândirii kantiene din epoca precritică? Problema fundamentală o cunoaştem: e tensiunea, prezentă la toţi gânditorii moderni dar exasperată la Kant, între fizica nouă matematică şi metafizica legată de morală şi religie. Cum putem menţine realitatea spiritului şi a libertăţii morale în faţa nouii ştiinţe empirice şi totuş matematice, râvnind a stabili primatul mecanicului, corporalului şi spaţiului? Descartes prin dualismul său iniţial aşează prudent pe acelaş plan materia şi spiritul, determinismul mecanic şi libertatea. Materialiştii (Hobbes, etc.) şi spiritualiştii (în parte Berkeley şi consecvent Leibniz) subordonează una din părţi. Spinoza, sbătându-se între toate poziţiile, se mulţumeşte a le topi în Unul şi Totul.

Pentru Kant, crescut în metafizica lui Leibniz-Wolff, problema e dublă. Ştiinţa nouă nu e suficient fundată metafizic, nu e integrată în realitatea spirituală, dar şi metafizica nu e suficient de acord cu rezultatele şi metodele fizicei (M. Wundt: Op. cit. p. 100). In consecinţă cea dintâi problemă a lui Kant va fi: reforma metafizicii printr'o nouă fundare, o nouă fundare printr'o altă metodă decât cea tradiţională. Noutatea metodei stă în separarea metodei metafizice de metoda matematicii confundate de raţionalism. Distincţia metodologică dintre matematică şi metafizică constitue cel dintâi resort al evoluţiei criticiste şi cea dintâi piatră a doctrinei.

Cum metafizica e cunoaşterea prin concepte pure a *existenţei*, a doua problemă precritică e raportul dintre gândire şi existenţă: cum decurge existenţa metafizică din pura gândire? Este existenţa o notă a conceptului, aşa încât analiza acestuia e suficientă pentru a ajunge deductiv la existenţă?

A treia problemă e implicată în a doua; problema cauzalităţii [1]). Deducerea existenţei din gândire recurge la prin-

1) „Această teorie alcătueşte miezul adevărat al filosofiei lui Kant" spune d. C. Rădulescu-Motru în excelenta monografie: *Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturkausalıtät*, 1893, p. 4. Cauzalitatea e conceptul ce integrează pe Kant în mişcarea ştiinţifică a timpului său.

cipiul rațiunii suficiente. Problema sună: succesiunea logică a ideilor oglindește sau nu ordinea reală. Coincid sau nu *ratio cognoscendi* (Idealgrund) și *ratio essendi* (Realgrund)?

A patra problemă e aceea a spațiului. Ea e numai aparent specială; în realitate, stă în relație cu o preocupare fundamentală. Este spațiul real sau ideal, obiectiv sau subiectiv? Numai idealitatea lui respectă realitatea spiritului și a libertății morale. Vom vedea că I. Kant, cu excepția unui singur moment (micul studiu asupra regiunilor în spațiu, 1768), înclină spre idealitatea spațiului, fie de acord cu Leibniz la început, fie depășindu-l în sens transcendental, și rezistă tezei realiste a lui Newton, pe care o acceptă provizoriu în 1768 și apoi o transpune idealist (Disertația din 1770).

In cea dintâi lucrare *Idei despre adevărata măsură a forțelor vii* (tipărirea, începută la 1746, sfârșește la 1749, dar e datată 1747), preocuparea principală e de ordin științific. Kant intervine în discuția dintre savanții vremii, dacă forța corpului în mișcare trebue măsurată (prețuită) cu Descartes ca fiind produsul massei cu simpla vitesă (mv), sau cu Leibniz ca produsul massei cu patratul vitesei (mv^2). Kant, altminteri bine orientat în controversă, nu știa că adevărata soluție a problemei o găsise cu câțiva ani înainte d'Alembert în Traité de dynamique (1743: formula „forțelor vii" este ($^1/_2$ mv^2). De aceea el menține ambele formule, încercând o conciliere a lor de un tip obișnuit la el; face compartimente și așează în fiecare compartiment una din formule. Descartes are dreptate pentru forțele „moarte", iar Leibniz pentru cele „vii". Opoziția e în realitate, la Kant, între metoda pur matematică (Descartes), și metoda fizică (inclusiv metafizică) a lui Leibniz. De semnalat e că chiar de aci el constată „slăbiciunea" metafizicii și rolul nefast în cadrul ei a prejudecăților care preferă o cunoștință cuprinzătoare uneia solide. In chestia spațiului, el plutește între Leibniz și Newton, dar preferința lui e pentru Leibniz: spațiul e o relație subiectivă fundată pe natura lu'crurilor. De aceea face ipoteza îndrăzneață a unui spațiu cu mai multe dimensiuni dependente de forțele realității.

16. *Deceniul 50.* După lunga tăcere de 9 ani a preceptoratului, Kant reapare la mijlocul deceniului 50. Reținem din acest răstimp următoarele lucrări:

a) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) e o cosmologie evolutivă pe baza principiilor lui Newton, care exercită în acest timp o nouă influență, fără a înlătura

metafizica tradiţională. Spre deosebire de Newton, care considera structura actuală a cosmosului ca dată dela început printr'un act creator, Kant concepe o geneză a universului, punând la contribuţie numai forţele imanente ale materiei, care la origine e o nebuloasă. „Daţi-mi materie şi vă voi clădi din ea o lume", spune Kant în prefaţa operei.

Natura e infinită şi totuş una, datorită celor două legi dinamice cu universală aplicaţie: atracţia şi repulsia.

Extensiunea mecanismului la originea lumii sufere totuş la Kant o caracteristică îngrădire în favoarea finalismului. Două lucruri nu pot fi explicate fizic (mecanic) ci metafizic: originea materiei cu cele două forţe antagoniste şi originea organismului sau a vieţii, Nu putem explica mecanic „varza şi omida". Nu s'a născut un Newton al vieţii. E aci o limită *definitivă* a fizicii şi garanţia unei lumi metafizice, temeiu al celei fizice.

b) Disertaţia de abilitare *(Nova dilucidatio)* e prima lucrare strict filosofică a lui Kant. Titlul arată intenţia metodologică: ea cercetează fundamentele cunoştinţei metafizice. Impulsul discuţiei porneşte dela Crusius, faţă de care Kant manifestă o îndoită atitudine. Apără împotriva lui, în acelaş spirit independent văzut în prima sa lucrare, metafizica lui Wolff, dar totdeodată sufere şi influenţa aceluia. In prima parte, Kant acceptă ca principiu fundamental, nu pe acela al contradicţiei relevat de Wolff, ci pe acela al *identităţii*, căruia îi dă o dublă formulă, pozitivă („tot ce este, este") şi una negativă („tot ce nu este, nu este"). A doua parte, cea mai însemnată, se ocupă de „principiul raţiunii *determinante*", cum îl numea Crusius, în loc de „suficiente", căci, zicea acesta, nicio raţiune nu e suficientă ci numai determinantă. Mai departe, tot pe urmele lui Crusius, face distincţia de mare răsunet pentru problema existenţei, între *ratio veritatis* şi *ratio existentiae*. Prima justifică adevărul unui obiect, a doua existenţa lui. Dar contra lui Crusius admite că şi voinţa, deşi e liberă, are o raţiune. In schimb, Kant nu primeşte o raţiune determinantă pentru *realitatea necesară* (divină). Nimic n'o precede şi e absurd a vorbi de o cauză de sine, căci nimic nu se produce pe sine însuş. Cu acest prilej introduce semnificativ respingerea argumentului ontologic cartesian, care deduce existenţa din conceptul de Dumnezeu. Kant însă nu părăseşte terenul raţionalist, ci recurge la o altă demonstraţie, care va fi reluată mai târziu. Existenţa lui Dumnezeu decurge din imposibilitatea de a gândi contrarul ei (nonexistenţa divină). Posibilul sau ceeace poate fi gândit pre-

supune o existenţă necesară; fără aceasta nimic nu e posibil, nimic nu poate fi gândit. Argumentul nu e altceva decât o modificare a celui ontologic: dela posibil (conceptibil) la existenţa necesară. In sfârşit, în a treia parte, Kant sporeşte numărul principiilor metafizice cu două, numite de el: principiul *succesiunii* şi al *coexistenţei*. Primul justifică o convingere, pe care filosoful a păstrat-o totdeauna, anume, că realitatea implică o acţiune reciprocă (influxus physicus), nu armonie prestabilită (ca şi la Wolff). Al doilea însă arată că acţiunea mutuală a lucrurilor finite presupune un Principiu unitar şi un spaţiu unic dominat de legea gravitaţiei (Newton).

c) In vederea ocupării catedrei extraordinare, Kant susţine în *1756* o disputaţie cu un conţinut mai mult naturalist: *Monadologia physica*, dar tratând şi o problemă filosofică: concilierea geometriei (Newton) cu metafizica şcoalei. Preocuparea sa era unirea spaţiului fizic, continuu, infinit divizibil, cu simplicitatea indivizibilă a monadelor. Intâlnim aci o primă schiţă a celei de a doua antinomii de mai târziu. Deslegarea sa conciliantă e şi de data aceasta compartimentarea: monadele (substanţele) nu sunt în spaţiu şi ca atare scapă diviziunii, pe când spaţiul continuu e simplu fenomen, produs de acţiunea mutuală a monadelor (forţelor) fizice. Aşadar, Kant de acord cu Leibniz contra lui Newton primeşte fenomenalitatea spaţiului sau caracterul său derivat. Repetă şi în acest studiu ceeace spunea în Allgemeine Naturgeschichte: metoda experimentală unită cu geometria explică legile naturii, dar nu originea acestor legi. Fizica are nevoe de metafizică numită aci „filosofie transcendentală" (Prefaţa).

17. *Deceniul 60*. După 1756 Kant stă din nou câţiva ani în rezervă filosofică, în care timp el publică numai scurte studii de ştiinţă. Kant e absorbit de cursuri, iar Konigsbergul e ocupat de Ruşi între 1758—1762. Astfel ajungem la a doua etapă precritică: deceniul 60. In acest răstimp Kant dobândeşte o conştiinţă mai ascuţită a greutăţilor ridicate de chestiile metafizice: ştiinţa îi apare durabilă, metafizica efemeră. Conştiinţa insuficienţelor inerente metafizicei tradiţionale a fost greşit tălmăcită ca o ruptură cu concepţia din deceniul trecut, ca o trecere dela raţionalismul dogmatic la empirismul sceptic. E adevărat că în acea vreme cade prima înrâurire a lui Hume, cum şi acţiunea conjugată a moraliştilor englezi şi mai ales a lui Rousseau. Semnificaţia acestuia din urmă a fost relevată, printre comentatorii germani, de către *E. Cassirer*. Dar am văzut că deceniul 60 nu e o frângere a liniei precritice sub o vraje străină, ci o nouă încercare

de a salva metafizica, sub influenţa autohtonă, de data aceasta puternică, a lui Crusius, adâncit de curând.

Avem de cercetat, întâi, patru opere, scrise cam în acelaş timp, înrudite ca conţinut şi metodă, a căror exactă cronologie a dat naştere la discuţii.

a) Se consideră ca cea dintâi mica lucrare: *Die falsche Spitzfindigkeit* (1762), menită a fi o invitaţie la cursuri, redactată „în câteva ceasuri". Ea se îndreaptă contra „gustului dominant" în logica vremii sale, comparată cu un colos al cărui cap stă în nori, iar picioarele sunt de argilă. De reţinut e că admite două necesităţi: judecata presupune date empirice, dar şi un simţ intern, care prin activitatea sa constitue judecata. Judecata e încă o analiză a conceptelor. Ideile acestea vor reveni în *Untersuchung über die Deutlichkeit.*

b) K. Fischer numără ca a doua operă *Versuch*, H. Cohen propune *Deutlichkeit*, iar Paulsen, Adickes, Erdmann, Vleeschauwer, preferă *Der einzig mögliche Beweisgrund* (1763). Ultima cronologie o primim şi noi. *Den einzig mögliche Beweisgrund* a apărut în Decembrie 1762 cu data anului următor. E opera de căpetenie a acestui an, fiind înfaţişată ca „rodul unei îndelungi reflecţii". Lucrarea aceasta care îl face cunoscut şi dincolo de Königsberg, are ambiţia de a înfiripa o nouă dovadă a existenţei lui Dumnezeu, singura cu putinţă. Dovada e o reluare şi desvoltare a argumentării din *Nova dilucidatio:* posibilitatea tuturor lucrurilor presupune o existenţă necesară. E trecerea dela posibil (gândit fără contradicţie) la real. Marea însemnătate a operei stă în altă parte: accentuiază mai apăsat ca în Nova Dilucidatio opoziţia dintre gândire şi existenţă, ajungând la încheeri ce vor fi reluate şi exploatate în *Critica raţiunii pure* (Idealul transcendental), în scopul de a ruina toate dovezile tradiţionale. Convingerea lui Kant e că existenţa nu e o notă conceptuală şi ca atare nu poate fi scoasă prin judecată analitică din subiectul logic, ci e o „poziţie absolută" a subiectului dat, e ceva ce se adaogă subiectului din afară. E deosebire între „Dumnezeu e atotputernic" şi „Dumnezeu există". Prima e analitică, nu şi a doua, care exact formulată sună: „ceva existent e Dumnezeu". De unde ştim că acest „ceva existent" e Dumnezeu? Kant recurge tot la o dovadă a priori, pe care o cunoaştem din Nova dilucidatio. Posibilul presupune o realitate sau existenţă necesară. Căci nu putem nega posibilul, care e „gânditul"; am cădea în contradicţia de a nega gânditul prin gândire. Intreaga argumentare imită argumentarea ontologică:

din gândire (posibil) scoate existenţa. E învederat că filosoful e încă departe de empirism. Cu toată distincţia hotărîtoare dintre gândire şi existenţă (existenţa nu e o notă a subiectului din judecată), Kant păstrează structura argumentului ontologic. Că el nu vedea în noua dovadă un panaceu, reese din ultimele cuvinte ale operei, cuvinte ce au scandalizat pe unii teologi: „E absolut necesar să *ne convingem* de existenţa lui Dumnezeu, dar nu e tot aşa de necesar să şi o *demonstrăm*". Rămâne totuş un punct câştigat: existenţa se deosebeşte de gândire, fiindcă implică o dată empirică. Infiltraţia spiritului empiric din metoda lui Newton se va accentua în operele următoare.

c) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze* (1764), — la K. Fischer e a patra, la Cohen e a doua — a fost scrisă spre sfârşitul anului 1762, după Beweisgrund sau odată cu acesta, ca răspuns la o temă propusă de Academia de ştiinţe din Berlin. Opera e premiată în al doilea rând, după aceea a lui M. Mendelssohn. Preocuparea ei de căpetenie e metoda metafizicii. „Metafizica e fără îndoială cea mai grea din toate ştiinţele umane; şi nu s'a scris încă vreodată una". Acţiunea filosofiei experimentale a lui Newton e vădită: analiza experienţei devine model şi pentru metafizică, deşi până atunci modelul era matematica. De aceea Kant începe scrierea cu o confruntare a metafizicii şi matematicii. Metodele acestora, confundate de raţionalism, sunt cu totul deosebite. Geometria îşi construeşte obiectul, metafizica îl ia ca dat. Geometria începe prin concepte simple, ireductibile şi puţine la număr, pe care le construeşte şi le defineşte construindu-le, din care deduce apoi prin sinteză tot edificiul matematicii. Obiectul metafizicii, fiind dat, e complex şi obscur, de aceea metafizica obţine prin *analiza experienţei* sau a datului *interior*, concepte ultime, indemonstrabile şi nesfârşite la număr. Metafizica e reflecţia asupra datelor empirice, în scopul de a clarifica conceptele cele mai generale cuprinse în experienţă. Cu toate acestea Kant nu renunţă la o sinteză (deducţie) în metafizică; o socoteşte însă scopul îndepărtat al analizei provizorii. Cum se vede, filosoful păstrează idealul raţionalist şi în această epocă. Metoda lui Newton nu îndepărtează pe aceea a lui Leibniz.

Dacă până aci opera a urmărit o temă metodologică, restul e închinat teologiei naturale şi moralei. In timp ce teologia naturală posedă principii evidente, deoarece obiectul ei, Dumnezeu, e fiinţa absolut necesară, principiile morale sunt lipsite de-

evidenţă. Insemnată e distincţia dintre fundamentul *formal* al obligativităţii, anticipaţie a imperativului categoric, şi fundamentele *materiale,* care aci se adaogă primului pentru a constitui obligativitatea determinată. In sfârşit, morala e întemeiată pe *sentiment,* care, deşi distinct de teorie, e facultatea de a cunoaşte nemijlocit binele. Kant e tributar moraliştilor englezi, în deosebi lui Hutcheson.

d) A patra lucrare a ciclului 62—63 este *Versuch die negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763). Chiar din prefaţă, Kant respinge imitarea în filosofie (Weltweisheit) a metodei matematice, în schimb recunoaşte utilitatea ce decurge, nu din imitaţie, ci din „reala aplicaţie a propoziţiilor ei la obiectele filosofiei" şi dă ca exemple conceptele de spaţiu, timp, infinit mic şi, mai ales, mărimele negative, necunoscute în filosofie. Tocmai prin această aplicare devine mai vizibilă deosebirea de metodă dintre matematică şi metafizică (filosofie). Mărimea negativă sau opoziţia are alt sens în matematică decât opoziţia sau repugnanţa reală. Opoziţia matematică sau logică e contradicţia şi are ca rezultat nimicul (zero). Dimpotrivă opoziţia reală nu implică contradicţie, iar rezultatul ei e pozitiv (d. p. rezultatul opoziţiei dintre două forţe nu e zero ci repausul). In repugnanţa reală ambii termeni au caracter pozitiv, nu sunt negaţii goale sau „privaţii". Observaţia e capitală, ea se îndreaptă contra tendinţei raţionaliste de a face din rău şi suferinţă o simplă privaţie de bine şi plăcere. Intenţia generală a scrierii e deosebirea tot mai pronunţată dintre gândire şi existenţă, cum am întâlnit şi în Beweisgrund. Gândirea nu implică analitic existenţa, fiindcă opoziţia logică nu implică pe cea reală.

O semnificaţie deosebită are „observaţia generală" dela sfârşitul operei. Aci face deosebirea, legată de cea de mai sus, între principiul raţiunii suficiente şi principiul cauzalităţii, sdruncinând şi la acesta caracterul analitic, de identitate. Inţeleg raportul logic — zice Kant — fiindcă se reazămă pe o identitate (analiză), dar nu înţeleg, adaogă el semnificativ, „că, deorece există *ceva,* există şi *altceva".* Răspunsul nu poate fi decât: această legătură nu se face pe baza identităţii. Intrebarea se întâlneşte, aproape *ad litteram,* la Hume, a cărui influenţă e vădită. Dar Kant e acum departe de a înţelege toată însemnătatea teoriei lui Hume; el întrevede caracterul sintetic numai al raporturilor cauzale speciale, nu al cauzalităţii în genere,

De aceea se mulţumeşte a declara principiul cauzalităţii ca neanalizabil şi inexplicabil.

Adolf Köster în *Der junge Kant im Kampfe um die Geschichte* (1914), cu toate exagerările unei teze parţiale, accentuiază un fapt real. In deceniul 60 Kant dărueşte o atenţie mai mare chestiilor antropologice: teologie, morală, estetică, şi totodată se îndepărtează de naturalismul dinainte. Se simte îndeosebi o nouă evaluare a omului. Nu mai e insecta neînsemnată, pierdută în univers, ci fiinţa care în libertate şi în conştiinţa morală posedă demnitate personală şi o frumuseţe superioară. Persoana liberă e ceva sfânt; ea se ridică peste natură sau are o natură specifică. Această schimbare se datoreşte nu atât moraliştilor englezi cât lui *Rousseau*. Kant găseşte în „sentiment", în „conştiinţă", care nu mai poate fi analizată, un principiu moral de nesdruncinat, un imperativ. Deocamdată Kant primeşte încă şi principii „materiale" ale acţiunii, dar, destul de repede, ajunge să reducă legea morală la un principiu *formal*. Aşadar, structura moralei kantiene e solidă de timpuriu, pe când aceea a filosofiei speculative e departe de a fi asigurată (*A. Guzzo:* Op. cit. p. 36). Tocmai această siguranţă în ordinea morală va ajuta pe Kant să supună filosofia teoretică unei adânci modificări.

Beobachtungen uber das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764, supusă censurii în Octombrie 1763) ne interesează nu numai prin cercetarea frumosului şi sublimului la om în genere, apoi la sexe, temperamente, popoare, ci mai ales prin modul cum fundează morala pe „*sentimentul* frumuseţii şi demnităţii naturii umane", nu pe principii speculative, cum proceda raţionalismul.

18. In scrierile dintre 1762 şi 63 matafizica păstra ca temă analiza experienţei interne pentru a ajunge astfel la concepte ultime, din care am putea extrage o cunoaştere a suprasensibilului. Sta ascuns în această soluţie un echivoc care nu va întârzia de a se desvălui, cum se şi întâmplă în opera cea mai curioasă a lui Kant, operă cu accente de confesiune: *Träume eines Geistersehrs erläutert durch die Träume der Metaphysik* (1766). E unica scriere în care filosoful vădeşte descurajare din cauza insuccesului repetat de a obţine favorurile metafizicii, de care el a fost şi continuă a fi înamorat. Pare a se îndoi pentru prima dată de posibilitatea metafizicii; tonul e de amară ironie faţă de sine însuş, nefericitul înamorat. Totuş înapoia cuvintelor de descurajare întrezărim speranţa într'o deslegare pozitivă.

Prilejul lucrării e apariţia sensaţională în Europa a spi-

ritistului şi teosofului suedez *Swedenborg*, căruia timpul nostru îi arată un interes particular, vădit în numeroasele scrieri recente asupra lui Swedenborg oferea lumii o „experienţă" metafizică, o viziune mistică a unei lumi pur spirituale. Dacă nu ajungem prin gândire la suprasensibil, nu e oare acesta accesibil experienţei mistice? Kant îşi procură cu jertfe băneşti, după o corespondenţă fără rezultat cu Swedenborg, opera acestuia *Arcana coelestia*. Lectura îi pricinueşte o mare desamăgire. Kant, pentru a evita ridicolul — se aflase de preocuparea sa — se hotărăşte să se explice cu metafizica. Metafizicianul este şi el un vizionar, însă un vizionar al raţiunii, cum spiritistul e un vizionar al sensaţiei. Metafizica oferă simple construcţii în aer, fantasmagorii (Blendwerk); ea este o „poveste dintr'o ţară minunată". Ce vom pune în locul metafizicii unui Wolff, Crusius, etc., visători ai suprasensibilului? Răspunsul lui Kant anticipează „Critica raţiunii pure". Filosofia e „ştiinţa limitelor raţiunii umane", ştiinţă ce stă în legătură cu tema precedentă: metafizica analizează experienţa pentru a ajunge la concepte ultime. Dacă în acest fel nu întocmim o ştiinţă nouă, cel puţin distrugem falsa ştiinţă. Scrisoarea din 31 Decembrie 1765 către Lambert confirmă stadiul acesta în modul de a înţelege „metoda metafizicii".

Viziunea metafizică — adaogă el cu înţeles, trădând înrâurirea lui Rousseau — această falsă ştiinţă nu e numai imposibilă, dar şi inutilă. Vieaţa morală se poate lipsi de ajutorul metafizicii, fiindcă ea se reazămă nu pe teorie sau speculaţie ci pe un sentiment nemijlocit, pe prescripţii sădite în inima omului celui mai simplu, ba chiar la acesta fiind în stare mai pură. Nemurirea presupune conştiinţa morală, nu invers. E dar limpede. Kant şi în această lucrare nu renunţă deloc la convingerile sale metafizice; cel mult se arată nemulţumit de modul dogmatic de a le funda. Convingerea că există o lume suprasensibilă sau de spirite rămâne intactă. Recunoaşte doar că nu o poate dovedi raţional. Singurul fundament e *credinţa morală*, o convingere de ordin practic. De aceea Kant închee opera cu vorbele finale ale lui Voltaire în *Candide:* Cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin. (Kant redă textul în limba germană întrucâtva modificat).

Că îndoiala în posibilitatea metafizicii de a se constitui ca ştiinţă e provizorie, se vădeşte în desfăşurarea ulterioară a gândirii kantiene. Filosoful păstrează tăcere doi ani, în afară de unele destăinuiri epistolare care exprimă natura preocupărilor sale: limitele capacităţilor umane de cunoaştere şi limitele în-

clinărilor. In 1765 (31 Decembrie) anunţă lui Lambert că lucrează la „principiile metafizice ale ştiinţei naturale" şi la „principiile metafizice ale filosofiei practice". Operele acestea vor apărea deabia după „Critica raţiunii pure". In 1766 vesteşte lui Herder o „metafizică a moravurilor", care de asemenea nu apare. După aceea nu mai avem informaţii. Bănuim că se preocupă de condiţiile lumii sensibile şi astfel ajunge să examineze o chestie specială: spaţiul.

In adevăr, anul 1768 aduce un studiu succint dar de o excepţională tensiune filosofică: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume.* Tema e spaţiul, numărat printre conceptele ultime ale analizei experienţei. Noutatea era chipul de a determina natura spaţiului. In cugetarea timpului se ciocneau două concepţii asupra spaţiului: aceea a lui Leibniz, potrivit căreia spaţiul e o relaţie fenomenală, produsă de subiect, deci ceva derivat, şi aceea a lui Newton, potrivit căreia spaţiul e o substanţă reală, un receptacol ce premerge tuturor lucrurilor. Intre Leibniz şi S. Clarke, elevul lui Newton, se desfăşurase o polemică instructivă (1715—16), pe care Kant a cunoscut-o. Până la 1768 Kant împărtăşise cu oarecari modificări teza leibniziană: spaţiul e o relaţie, dar de acord cu spiritul newtonian socoteşte relaţia ca reală, nu ideală sau subiectivă, adică admite o acţiune reciprocă între monade. Soluţia e dar: spaţiul e o *relaţie* (Leibniz), însă *reală* (Newton), produsă de acţiunea intermonadică, manifestată sub forma atracţiei universale.

In 1768 poziţia lui Newton devine dominantă. Spaţiul e absolut şi ca atare premerge lucrurilor ca „fundament prim al posibilităţii" oricărei materii. In ipoteza spaţiului, simplă relaţie, nu putem înţelege nu numai legile generale ale mecanicii, cum constata şi Euler, dar nici faptul izbitor al corpurilor simetrice: imaginea din oglindă, membrele simetrice (d. p. mâinele cu mănuşile respective). Imaginea din oglindă şi obiectul reflectat, precum şi cele două mâini, sunt în totul la fel, au dar aceleaş proporţii sau relaţii ale părţilor. Totuş mâna dreaptă şi stânga nu se suprapun; mănuşa dela stânga nu se potriveşte la dreapta. Dece? Dacă spaţiul ar fi o relaţie, cum părţile celor două mâini au aceleaş relaţii, nu vedem, de unde provine incongruenţa celor două membre. Trebue să admitem un spaţiu independent de lucruri — acestea depinzând de el — aşadar, un spaţiu absolut şi real.

Descoperirea realităţii absolute a spaţiului are însemnate

urmări. Un spaţiu, care cuprinde în sine condiţiile concrete ale corpurilor, nu e un concept, ci o *intuiţie*, şi anume o intuiţie clară şi distinctă, deci, necesară şi universală. Se impune aci o precizare. Faptul corpurilor simetrice nu postulează cu necesitate realitatea spaţiului, ci două alte note, relevate mai sus: întâiu, caracterul absolut al spaţiului, prioritatea lui faţă de corpuri, funcţia lui de fundament al lucrurilor, al doilea, caracterul intuitiv. In „Disertaţia" din 1770, în „Critica raţiunii pure" şi în „Prolegomene", spaţiul pierde nota realităţii, dar păstrează pe acelea ale absolutului şi intuitivului. Spaţiul (la care se adaogă timpul) devine subiectiv, dar e o formă ce condiţionează lucrurile — e deci absolut — şi e intuitiv, constatare ce dă o primă justificare posibilităţii judecăţii sintetice a priori. Putem dar spune că teza newtoniană, corectată idealist de filosofia leibniziană, rămâne definitiv câştigată.

19. *„Anul 69 mi-a dăruit mare lumină" şi geneza criticismului.* Sub forma din 1768, teoria spaţiului intuitiv, aşadar, afirmarea unei reprezentări metafizice total deosebite de celelalte ce rămâneau simple concepte, nu se putea menţine multă vreme din motive pe care le vom vedea îndată. Intre hârtiile rămase dela Kant s'a descoperit următoarea reflecţie enigmatică: „das Jahr 69 gab mir grosses Licht" (Reflecţia 5037 din ediţia Academiei, vol. 18). In aceeaş notiţă arată şi problema ce-l preocupa, cum şi direcţia deslegării: problema antinomiilor, întâlnită şi în *Monadologia physica* (spaţiul real — spaţiu geometric). Antinomia de aci este opoziţia dintre spaţiul absolut şi intuitiv de o parte şi caracterul realist al spaţiului. Rezolvarea antinomiei îl duce la Disertaţia din 1770, care marchează, după chiar spusele lui Kant, începutul ideii critice. Acest început trebue însă împins până la 1769, şi astfel dobândeşte înţeles declaraţia filosofului că opera sa de căpetenie, „Critica raţiunii pure" din 1781, e rodul a 12 ani de meditaţii.

Să cercetăm, cum s'a impus lui Kant faptul tulburător al antinomiei şi în ce constă „marea lumină" ce se revarsă apoi în disertaţie. Punctul acesta obscur, cum se întâmplă de obiceiu, alimentează încă bogate discuţii. Chestiunea cea mai controversată nu este ce anume probleme duc la întorsătura critică (antinomiile spaţiului, cauzalitatea, distincţia dintre sensibilitate şi intelect), ci în ce împrejurări şi sub ce influenţe s'a făcut trecerea. O primă teză susţine că ideile din Disertaţie, cristalizate în 1769, s'au desvoltat fără nicio influenţă externă. Cealaltă teză admite o inspiraţie din afară, dar nu e acord asupra ei:

Hume (Paulsen, Adickes), Leibniz (Vaihinger, Windelband, Cassirer), Platon (Max Wundt). Noi înclinăm pentru prima teză (A. Riehl, B. Erdmann), dar nu excludem o sugestie străină. Credem inoperantă în 69 influența lui Hume; e probabilă însă acțiunea lui Leibniz conjugată cu aceea a lui Platon, subliniată exclusivist de M. Wundt. Rămâne acum să aruncăm o privire asupra procesului de elaborare a criticismului începând cu „marea lumină" din 1769.

S'a văzut, în studiul din 1768 spațiul e unic și concret (intuitiv), e apoi originar, nu e dar un concept derivat din relațiile de coexistență ale substanțelor, ci dimpotrivă e fundamentul ce face posibile aceste relații, pe scurt, e *a priori*, cum va spune Kant mai târziu. Greutatea apare îndată. Dacă spațiul precede orice existență, condiționând-o, și dacă e intuiție, el nu poate fi o intuiție externă, o sensație, care e dependantă de existențe particulare. El e dar o intuiție a priori. Totuș este și real. Cum îl cunoaștem atunci? Am avea o intuiție înainte de orice intuiție. Raționalismul ar fi putut înfiripa o explicație, fiindcă el admitea idei înnăscute; dar raționalismul nu cunoștea o *intuiție* înnăscută. Numai conceptele sunt înnăscute, adică distincte și clare, nu și intuiția. Nici empirismul nu putea fi de folos, fiindcă el cunoștea numai sensații și abstracte de sensații (*Vleeschauwer*, op. cit. I, 149/50).

Intuitivitatea și caracterul originar al spațiului trebuiau păstrate. Nu poate fi însă păstrată și realitatea lui. Dimpotrivă se impunea idealitatea lui. Prin aceasta teza leibniziană dobândea o satisfacție parțială: spațiul e o modalitate a conștiinței, nu a existenței.

Totdeodată se desemna o altă distincție de căpetenie a criticismului, aceea dintre *formă* și *materie*. Distincția, în sens metafizic, e obișnuită în filosofie dela Aristotel. Kant a fost informat de aplicarea ei în teoria cunoștinței chiar de către autorul ei, Lambert, în scrisoarea acestuia din 3 Februar 1766. Dar aceeaș distincție se desprindea din opera lui Leibniz, scrisă în 1704, dar publicată de Raspe în 1765: *Nouveaux Essais*. Ipoteza influenței lui Leibniz e întărită și de faptul că teoria leibniziană înlesnea totdeodată transpunerea intuiției spațiale originare dela realitate la subiect. Acțiunea lui Leibniz explică dar și idealizarea spațiului, care totuș rămâne primordial, cum voia Newton. In „Nouveaux Essais" Leibniz susține că principiile cunoștinței sunt legile de funcționare ale intelectului, că prin urmare nu decurge din experiență însăș

funcționarea intelectului, acel *ipse intellectus*. Mai mult. Legile funcționale ale intelectului se deosebesc de *materialul* empiric; ele sunt *virtual* înnăscute intelectului. Forma cunoștinței e tot una cu legea de funcționare, cu capacitatea de unire sau de sintetizare. Cunoștința e unirea stărilor sensibile sub legile virtual înnăscute ale intelectului.

In această nouă poziție a lui Kant avem o revenire la raționalismul dogmatic, dar la un raționalism limitat de hotărîtoarea precizare că spațiul nu e concept, ci o intuiție, și că această intuiție nu e obscură, cum trebue să fie orice intuiție, după raționalism. Leibniz confundă încă intuiția și conceptul, adică face între ele o deosebire de grad, nu de natură. In intuiția sensibilă e dată realitatea substanțială, însă neclar și nedistinct. Gândirea activă clarifică experiența și scoate astfel din învelișul ei tulburător substanța, existența în sine.

Kant introduce un element nou, care, după spusele lui, fusese desvăluit de Platon, dar întunecat de dogmaticii moderni, un element, de care însă nu e străin Leibniz: *e deosebirea de natură sau de esență dintre sensibilitate și intelect*, la care se adaogă, în ordinea obiectelor, deosebirea dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă. Spiritul platonic e prezent în tot kantismul, nu numai în această deosebire caracteristică pentru criticism. Convingerea cea mai intimă a lui Kant e opoziția dintre fenomenul sensibil și realitatea inteligibilă. E piatra angulară a criticismului. Un criticism, nesusținut de ontologia platonică, se refuză oricărei înțelegeri istorice.

Deosebirea de mai sus, fiind cheea criticismului, trebue cercetată mai de aproape. Examinarea ei ne oferă următoarea surpriză: teoria kantiană a cunoștinței nu e lipsită de supoziții, ci se reazemă pe o anume viziune metafizică. Deosebirea dintre sensibil și inteligibil se confundă la Kant cu deosebirea dintre fenomen (existența pentru noi) și lucrul în sine. Sensibilul e prin urmare degradat; el e condamnat să nu ajungă la realitate și deci e nevoit să se limiteze la „aparențe" (fenomene) — după Platon, la „păreri" și simple „imagini". Degradarea sensibilului avea un sens religios: cu cât sfera sensibilă e mai puțin reală, cu atât mai real e inteligibilul, „spiritul". Dar deosebirea fenomen-realitate în sine (inteligibil) are la Kant și o altă motivare metafizică, mult mai caracteristică pentru kantism: sensibilitatea e *receptivă*, pe când intelectul este *activ*, spontan.

Noua deosebire dintre receptivitate și spontaneitate e de-

cisivă în criticism; originea ei o găsim în raţionalism. Toţi raţionaliştii au relevat caracterul activ al gândirii. Ciudat e doar că *receptivitatea* sensibilă trebue să implice caracterul de *fenomenal*, de iluzie. Mai de grabă s'ar zice: receptivitatea e o garanţie că *datul* nu e modificat de subiect. Raţionalismul stărue în credinţa, că receptivitatea ciunteşte cunoştinţa, pe când spontaneitatea o redă exact. La fundamentul criticii descoperim o anume concepţie despre natura cunoştinţei; a cunoaşte înseamnă a creia obiectul; nu înţelegem, va scrie Kant mai târziu, decât ceeace producem noi, d. p. obiectele matematice.

Deosebirea receptivitate (sensibilitate)-spontaneitate (gândire) cere o altă deosebire, care revine la Kant: e aceea dintre intelectul intuitiv, divin (intellectus originarius sau archetypus) şi intelectul discursiv (derivativus sau ektypus) la om. Dumnezeu înţelege totul, fiindcă inteligenţa sa intuitivă creiază lumea. Intelectul uman e discursiv, fiindcă nu creiază existenţa. Aceasta îi e dată prin sensibilitate. De aceea raţiunea umană, finită, trebue să fie receptivă sau sensibilă. Dar prin ipoteza iniţială, raţionalistă — subînţeleasă şi acceptată axiomatic de Kant — a cunoaşte este a produce obiectul. Insă obiectul produs de o inteligenţă finită nu e chiar existenţa, ci *reprezentarea* ei. Cum reprezentarea presupune şi receptivitatea ce *dă manifestările* existenţei (nu însăş existenţa), reprezentarea exprimă relativul, nu absolutul, fenomenul, nu lucrul în sine. O altă ipoteză primită implicit de Kant e că *sensibilitatea* (distinctă de organele sensoriale ce aparţin corpului) oferă numai *relaţiile* lucrurilor cu noi, *accidentele* exterioare, nu chiar lucrurile cu interiorul lor, substanţele. Consecinţa acestei viziuni metafizice, de origine platonico-augustiniană, este îngrădirea definitivă şi inevitabilă a cunoştinţei la fenomene sau reprezentări. Prin chiar structura ontologică a cunoştinţei noastre, aceasta rămâne în cadrul fenomenului, relativului, simplei reprezentări, idealităţii. Idealismul epistemologic e consecinţa unui realism metafizic subînţeles (*H. Heimsoeth:* Metaphysische Motive in der Ausbildung des kantischen Idealismus, Kantstudien, 1924, vol. 29).

20. *Disertaţia din 1770.* Incheerea idealistă e valabilă, deocamdată, cum era de aşteptat, numai pentru cunoştinţa sensibilă sau receptivă. Acesta e punctul de vedere susţinut în Disertaţia inaugurală pentru ordinariat: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), al cărei cuprins urmează

a fi înfăţişat. La apariţie, această lucrare nu impresionează deosebit, în primul rând, din cauza caracterului ei şovăelnic. După apariţia „Criticei raţiunii pure" acest caracter şovăelnic a apărut şi mai izbitor: pe de o parte Disertaţia e primul pas spre critică, pe de altă parte ea marchează o întoarcere la dogmatismul ce părea depăşit de *Träume*. Pe bună dreptate s'a spus că e opera cea mai dogmatică a lui Kant, cu toate că e cea mai apropiată în timp şi prin conţinut de critică.

Cum s'a arătat înainte, ideea centrală a Disertaţiei e „distincţia dintre sensibil şi inteligibil" sau dintre receptivitate ce implică afectare şi spontaneitate. Fiecare mod de cunoaştere are un obiect al său: fenomenul sau ordinea fizică pentru sensibilitate, noumenul sau ordinea metafizică pentru gândire (intelect). Intelectul cunoaşte dar esenţele lucrurilor şi constitue o metafizică, fundamentul vieţii morale. Morala se reazemă de acum pe inteligenţă, nu pe sentiment ca înainte, însă Kant păstrează ca definitiv câştigată din faza afectivistă opoziţia dintre teoretic şi practic. Opoziţia va fi justificată mai târziu prin descoperirea a două raţiuni: teoretică şi practică.

După diferenţierea celor două moduri ireductibile de cunoştinţă, trece la „forma şi principiile" lor. Deosebirea dintre formă şi materie are o mare însemnătate. Forma e o *funcţie* a raţiunii, ca atare ea asigură necesitatea şi universalitatea în cunoştinţă. Noutatea era forma sensibilă, adică existenţa unei intuiţii necesare, clare şi distincte. Kant rupe aci cu raţionalismul modern, care recunoştea necesitate numai gândirii, sensibilul fiind contingent, sub cuvântul că e manifestaţia obscură a inteligibilului. Deosebirea de grad între sensibil şi inteligibil, susţinută de raţionalism, devine o deosebire de natură la Kant. De aceea sensibilul poate fi în sine perfect, adică tot aşa de necesar şi universal.

In ordinea sensibilă materia, care e în adevăr contingentă, e sensaţia, iar formele ce ordonează multiplul intuitiv, legile eterne ale fenomenelor, sunt timpul şi spaţiul (aci timpul e aşezat înainte). De notat e că formele intuitive sunt şi ele fenomenale, adecă nu depăşesc ordinea sensibilă, ceeace nu e adevărat, cum vom vedea, despre formele sau principiile inteligibile. Timpul şi spaţiul, fiind necesare totuş, garantează caracterul ştiinţific al matematicii şi fizicii. Elevul lui Newton izbutea să înfăţişeze experienţa ca o conexiune legală. Dar nu va trece multă vreme şi se va convinge că această fundare

a experienţei nu e suficientă. Critica raţiunii pure va întregi teoria experienţei.

Ridicarea sensibilităţii sau intuiţiei la rangul de adevărată cunoştinţă e plătită cu degradarea ei: sensibilitatea e ideală, e fenomenală. Idealitatea timpului şi spaţiului rămâne unul din cei doi stâlpi ai kantismului. In consecinţă această parte a Disertaţiei trece aproape neschimbată în *Estetica transcendentală* (Critica raţiunii pure, prima parte).

Dacă sensibilul e limitat la fenomen, intelectul se referă la esenţe şi ca atare posedă o valoare dogmatică. Principiul formal al cunoştinţei intelectuale e Dumnezeu, cauza esenţelor. Insă Kant recunoaşte intelectului o îndoită întrebuinţare: întâi, *usus logicus*, a cărei funcţie e ordonarea fenomenelor sub legi generale. In acest uz e prefigurată teoria categoriilor; întrucât nici el nu depăşeşte experienţa. Insă o presupune constituită numai prin spaţiu şi timp, nu o constitue el însuşi, cum se va constata mai târziu la categorii. *Usus realis* nu se reduce la manipularea intelectuală a fenomenelor, ci rezidă în cunoaşterea lucrurilor şi raporturilor *aşa cum sunt*, în cunoaşterea esenţelor inteligibile. Intelectul, liber aci de experienţă, e întors spre sfera ontologică, în fruntea căreia, ca Prototip al tuturor perfecţiilor (perfectio noumenon) stă Divinitatea. In acest chip, odată cu matematica şi fizica e legitimată ca ştiinţă apodictică şi metafizica.

O semnificaţie deosebită are secţia V prin tema ei ce preocupă necontenit pe Kant: a reforma metafizica prin aflarea unei noi metode filosofice. El e în măsură acum a descoperi greşala metodică a metafizicii de până acum: amestecul dintre sensibil şi inteligibil, contagiunea inteligibilului prin sensibil, „subrepţia" produsă de legarea unui predicat sensibil cu un subiect inteligibil, alimentată de determinarea sferei inteligibile prin atribute sensibile. Se afirmă astfel o preocupare critică cu scopul de a fixa limitele principiilor sensibile, împedecând astfel amestecul lor în raţiunea pură. Conceptul pur al intelectului, eliberat de povara sensibilului, dobândeşte avântul trebuitor ridicării la suprasensibil. Idealul rămâne şi aci „intelectul intuitiv", creator de obiecte, concept care nu e o ficţiune, ci un element al criticismului.

Prin urmare, metafizica e posibilă numai prin concepte necontaminate de sensibil. E o convingere ce va fi reluată sub o înfăţişare nouă în Critica raţiunii pure (Dialectica transcendentală). In această privinţă, e instructiv răspunsul ce dă

în Disertație la următoarea problemă de neocolit: cum este posibil ca pure concepte, creații ale intelectului, să cunoască realitatea în sine? Problema va fi reluată după 1770 și va primi o altă deslegare, care va duce la părăsirea punctului de vedere din Disertație. Se va face pasul hotărîtor spre critică. Deocamdată, Kant primește punctul de vedere clasic al raționalismului: armonizarea conceptelor și a esențelor cu ajutorul lui Dumnezeu. E însăș teza lui Malebranche: în Divinitate gândirea și esențele se află în nemijlocit contact.

In rezumat, din Disertație sunt și rămân câștigate două puncte: a) distinția dintre sensibil și inteligibil; b) respingerea din metafizică a oricărei „subrepții" sau contaminări prin sensibil a inteligibilului. Lipsește în Disertație deosebirea capitală în critica rațiunii pure a Intelectului (concept) și Rațiunii (idee). De aceea conceptul are și un uz transcendent, metafizic. In dubla întrebuințare a intelectului era o problemă, a cărei deslegare impune reforma critică.

21. *Lumina critică după 1770.* Lungul interval dintre Disertație (1770) și principala operă critică (1781), răstimp de gestație, naștere și creștere a Criticii rațiunii pure, rămâne învăluit de penumbră. Tăcerea nu e desăvârșită. Avem unele indicații din corespondență și poate din ceeace s'a numit *Der Duisburgische Nachlass* (Postume în posesia lui Duisburg). Cum se întâmplă de obiceiu, documentarea redusă a stimulat croirea de ipoteze explicative.

In scrisoarea către Lambert din 2 Septemvrie 1770, Kant se arată nemulțumit de Disertație, scrisă în grabă, și declară că are intenția s'o desvolte. Menține neclintită tema finală a Disertației: a feri rațiunea pură de atingerea sensibilității printr'o cercetare propedeutică, de introducere în metafizică, având ca scop fixarea limitelor îngăduite principiilor sensibile. Deocamdată nu știe precis, dacă noua lucrare va fi numai o introducere în metafizică sau chiar o doctrină metafizică. La început e atras de prelucrarea metafizicii întregi (Sept. 1770)—der Abriss dieser ganzen Wissenschaft — în deosebi de tratarea metafizicii moravurilor, care i se pare cea mai solid construită. Dar se convinge că opera doctrinară cere o pregătire, o propedeutică. Astfel în scrisoarea din 7 Iunie 1771 către Marcus Herz, fost elev al său, medic în Berlin și bun prieten, declară că e ocupat cu o lucrare intitulată: *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*, și având ca conținut mai ales conceptele și legile lumii sensibile, dar și o schiță a metafizicii,

moralei şi esteticii (doctrina gustului). Aşadar, lucrarea avea să îmbrăţişeze şi introducerea şi doctrina. Lunga scrisoare din anul următor (21 Fevruar 1772) tot către M. Herz aruncă o lumină deosebită asupra meditaţiilor sale de atunci: nu e nici contaminarea intelectului prin sensibilitate, nu e nici idealitatea spaţiului, ci problema obiectivităţii: „pe ce fundament rezidă relaţia a ceeace se cheamă în noi reprezentare cu obiectul?". E aci tema principală a Criticii raţiunii pure, aşa cum se găseşte în Analitica transcendentală. Noua problemă are o însemnătate extremă: ea implică o modificare în competenţa intelectului. Kant nu putea ocoli multă vreme întrebarea: dece unele forme raţionale se aplică la fenomene (spaţiu-timp) şi altele la noumene (formele intelectului)? Sau ambele se aplică la realitatea inteligibilă, ceeace e peste putinţă, de oarece sensibilul, fiind receptiv, e necesar şi definitiv îngrădit la fenomene; sau ambele se aplică la fenomenele sensibile. Alternativa a doua i se impune în cele din urmă, fiindcă numai prin ea se evita ipoteza leneşă a armoniei prestabilite (Leibniz) sau a viziunii în Dumnezeu (Malebranche).

Cum se raportă dar conceptele din noi la obiecte? Să presupunem oare că formele intelectului sunt şi ele de natură sensibilă, cum sunt intuiţiile? Am avea atunci „sinteze" de sensaţii cu valoare strict subiectivă, cum erau asociaţiile de idei în empirismul lui Hume, care în 1772 exercită o a doua influenţă, de data aceasta pozitivă. In acest timp Hume îl deşteaptă din somnul dogmatic. Dar Kant, după Disertaţie, e dispus mai puţin ca oricând să îmbrăţişeze soluţia probabilistă a lui Hume, în schimb, este acum deplin conştient că Hume a pus o problemă nouă. Problema suna: orice enunţ asupra obiectelor e o propoziţie sintetică. Cum însă enunţul asupra obiectelor — fizica lui Newton era o mărturie nediscutabilă — era necesar şi universal, aşa dar, raţional (a priori), nu contingent şi particular (empiric), sinteza intelectuală este independentă de sensibilitate, e pură. Există dar judecăţi sintetice ca cele empirice, şi totuş apriori (ca cele pur raţionale). Sinteza presupune intuiţia, care uneşte termeni eterogeni, iar sinteza a priori presupune o intuiţie a priori. Disertaţia arătase că prin timp şi spaţiu matematica posedă o astfel de intuiţie. Intelectul este şi el capabil să aibe judecăţi sintetice a priori, dacă se aplică şi el la intuiţia sensibilă, dacă uzul logic din Disertaţie devine constitutiv sau „transcendental".

Astfel începând din 1772 se impun lui Kant două teme:

a) Să fixeze tabla categoriilor sau conceptelor pure (a priori), să statornicească existenţa lor — operaţie ce alcătueşte tema primei părţi din Analitica transcendentală, anume, a „deducţiei metafizice". b) Cealaltă temă, mult mai anevoioasă, se referă la problema cardinală din scrisoarea către Marcus Herz şi alcătueşte „deducţia transcendentală", care, după H. Cohen, e originalitatea criticismului. Dece categoriile sau formele pure ale intelectului sunt obiective sau sunt valabile pentru lucruri? Răspunsul kantian sună: conceptele pure, deşi create de intelect, sunt obiective, fiindcă ele fac posibilă experienţa; ele sunt condiţiile sau fundamentele *constitutive* ale obiectelor. In locul uzului logic şi real din Disertaţie, conceptele dobândesc un uz *transcendental:* ele condiţionează experienţa, care de aceea nu are fiinţă înainte şi independent de intelect (vom vedea la locul potrivit echivocul termenului de experienţă). Intelectul dă cunoştinţei obiectivitate sau realitate, însă această realitate e empirică sau *fenomenală* (pentru noi). In consecinţă realitatea empirică presupune *idealitatea transcendentală,* adecă realitatea e dependentă de conştiinţă şi de formele acesteia. Realitatea în sine nu e cunoscută, fiindcă ea nu poate fi creiată de intelectul uman.

In acest chip intelectul pierde uzul metafizic. De bună seamă, intelectul ca atare depăşeşte sensibilul şi e adecvat inteligibilului, însă izolat el nu poate decât *să gândească,* nu *să cunoască* inteligibilul, deosebire însemnată, relevată mai ales de Fr. Paulsen. Orice cunoştinţă presupune, pe lângă spontaneitatea intelectului, şi *receptivitatea* sensibilă, intuiţia multiplă a simţurilor, deci, *fenomenele* sau „aparenţele". Dacă obiectul ar fi în întregime creiat de conştiinţă, e aproape de neînlăturat confundarea eului uman cu cel absolut, cum s'a întâmplat la idealiştii speculativi *(Fichte,* Hegel), în desaprobarea lui Kant: „prin aceasta declar: că socotesc *doctrina ştiinţei a lui Fichte* drept un sistem cu totul de nesusţinut" (ein gänzlich unhaltbares System).

Ce devine atunci metafizica, preocuparea de căpetenie şi permanentă a lui Kant? Rezultatul examenului critic pare negativ pentru metafizică, şi adesea s'a relevat această lature aparent negativă. Gândul lui Kant e cu desăvârşire altul, anume, e asigurarea adevărului metafizic cu ajutorul destinului moral omenesc. Incă mai mult decât ştiinţa, morala a păstrat pentru Kant o valoare indestructibilă.

De aceea filosoful se vede nevoit a face deosebirea dintre

Intelect, care prin categorii e limitat la experienţă, şi *Raţiune* care prin *Idei* se ridică peste experienţă. Raţiunea e de precădere practică sau morală. Ea are şi o lature speculativă sau teoretică. Această lature ţine locul uzului real din Disertaţie, însă e un uz *regulativ*, nu constitutiv, tocmai pentru motivul că Raţiunea depăşeşte experienţa. Ideile metafizice sunt *teme*, directive, ideale, pentru cunoştinţa speculativă; tema este totalizarea experienţei. Rezultatul nu pare îmbucurător. Realitatea metafizică e o Idee, un simplu principiu regulativ în năzuinţa spre integralitatea necondiţionată a experienţei. Ideea se înalţă peste experienţă, dar n'o depăşeşte. Oricum, şi acest rezultat e preţios. Dacă suprasensibilul nu poate fi cunoscut (speculativ), nici nu poate fi negat (tot speculativ), cum fac scepticismul şi materialismul. Raţiunea (speculativă) asigură, cel puţin, existenţa „lucrului în sine", corelat al fenomenului, şi chiar — se va vedea — aruncă oarecare lumină asupra lui, pentru un motiv rostit înainte: fără ipoteza metafizică a obiectelor *create* de Dumnezeu, omul urmează a creea el lumea, deci, a fi un Dumnezeu. Epistemologia kantiană e fundată metafizic: cunoaşterea e o creaţie fie de existenţă (la Dumnezeu), fie de fenomen (la om).

Totuş Ideile păstrează şi în epoca critică un uz real, însă nu în domeniul teoretic, ci în cel practic sau moral. Nota specific kantiană, originalitatea, mai vădită decât aceea a „deducţiei transcendentale", e reconstrucţia metafizicii pe baza moralei. Dacă metafizica tradiţională, speculativă, a murit, cu atât mai de nezguduit apare metafizica morală. Inteligibilul, care se închide speculaţiei (teoriei), se întredeschide practicei sau cunoştinţei practice (credinţei). Metafizica veche era părăsită, fiindcă compromitea valorile eterne ale metafizicii. Prin *libertatea* postulată necesar de caracterul necondiţionat al legii morale, aşadar, prin voinţa spontană, nu prin cunoştinţă, care mai păstrează receptivitatea, ne ridicăm în sfera inteligibilului. Cum, mai departe, voinţa implică scopuri, oriunde vom întâlni în natură scopuri putem vorbi de revelaţia Absolutului, a Spontaneităţii libere şi morale, în ordinea fenomenelor. Revelaţia inteligibilului nu e propriu zis o cunoştinţă, nici teoretică nici practică, ci o *contemplaţie* estetică sau teleologică. Ideea de scop, ca armonie fie obiectivă (finalitate în lucruri) fie subiectivă (frumosul şi, mai ales, sublimul), aruncă o punte între experienţa (natura), supusă cauzalităţii, şi libertate. Idealitatea spaţiului (şi timpului) şi realitatea libertăţii sunt cei

doi stâlpi ai criticismului. Aceste două elemente sunt perfect solidare. Agnosticismul de suprafaţă din domeniul speculativ, limitarea teoriei la fenomene, avea menirea să asigure realitatea absolută a *libertăţii* şi *ordinei morale*, care presupun necesar un legiuitor (Dumnezeu) şi o răsplată morală (nemurirea). Numai fiindcă în cunoştinţă ne mărginim la fenomen, participăm prin actul moral, liber, la inteligibil. In acest cadru apare în lumina potrivită propoziţia adesea greşit tâlmăcită: „a trebuit să distrug ştiinţa (falsă), pentru a face loc credinţei".

In 1772 Kant e încă departe de această largă şi nouă deslegare. In scrisoarea din 1773 (scrisoarea e nedatată) către M. Herz, Kant anunţă că e bucuros să ducă la bun sfârşit „filosofia mea transcendentală, care e propriu zis o critică a raţiunii pure; după aceea trec la metafizică, aceasta fiind alcătuită din două părţi: metafizica naturii şi metafizica moravurilor, din care voi publica întâi pe cea din urmă şi de aceasta mă bucur anticipat". După opinia lui *Vleeschauwer*, în 1775, Kant a descoperit în sfârşit cheea principalelor probleme, în deosoebi, a făcut deosebirea cardinală dintre categorie şi idee. In adevăr anul 1776 îl face să meargă hotărît înainte: planul criticii e stabilit în toate punctele, iar redactarea începe. Privitor la metoda de expunere, se decide în cele din urmă pentru forma didactică a tratatului. Acest tratat în 1778 trebue să fi fost scurt. Urmează desvoltări, creşteri continue; deabia în a doua jumătate a anului 1780 şi începutul lui 1781 opera primeşte înfăţişarea ei massivă.

IV. *Poziţia fundamentală a Criticii.*

22. *Critică şi raţiune.* Sistemul kantian se reazemă pe o anumită clasificare a disciplinelor ştiinţifice. Ştiinţele se împart în trei ramuri: metafizica, matematica (în care se cuprinde şi ştiinţa matematică a naturii, mecanica) de o parte şi ştiinţele empirice la un loc, în al treilea rând. Primele două sunt înrudite prin metoda lor: sunt cunoştinţe raţionale sau *ex principiis*. Deosebirea lor stă în următoarea notă: metafizica e o cunoştinţă pur raţională *din noţiuni*, matematica e o cunoştinţă intelectuală *din construcţie* de noţiuni. Toate celelalte ştiinţe, nefiind alcătuite din cunoştinţe pur intelectuale, sunt cunoştinţe „istorice" sau empirice, *ex datis:* ele pornesc dela un material empiric şi scot din acesta, cu ajutorul inducţiei, legi de universalitate „comparativă" sau relativă. De aceea

primele două ştiinţe ne dau cunoştinţe apodictice; toate celelalte se mulţumesc cu simple cunoştinţe asertorice.

Nu mai puţin semnificativă e clasificarea disciplinelor metafizice, clasificare necontenit presupusă dealungul epocii critice până la apariţia celei de a treia Critice. Intâiu se află „Critica" sau „filosofia transcendentală", ca propedeutică sau introducere în doctrină şi având ca temă determinarea posibilităţii de a cunoaşte prin raţiunea pură. Titlul primei opere critice vorbeşte deajuns: „Critica raţiunii pure". In intenţia dintru început a lui Kant această critică trebuia să fie unica cercetare critică; ea avea să statornicească posibilitatea raţiunii pure, a tuturor cunoştinţelor pur intelectuale. Era dar singura pregătire metodologică. A doua disciplină e *doctrina metafizică* sau preocuparea sistematică, având la rândul ei două ramuri, corespunzătoare celor două discipline antice, fizica şi morala: *metafizica naturii* şi *metafizica moravurilor* sau de o parte totalitatea cunoştinţelor prin pura raţiune asupra naturii şi de alta legislaţia morală prin pura raţiune. Cele două metafizici corespund celor două existenţe: natură şi libertate, lume sensibilă şi lume inteligibilă, fenomen şi noumen (lucru în sine). Deosebirea dintre ele e şi o deosebire de legislaţie a priori: legislaţia prin pura raţiune a naturii, legislaţia prin voinţa pură sau liberă a faptelor.

Istoria operelor kantiene confirmă că după Critica raţiunii pure au urmat cele două scrieri doctrinale, însă deocamdată numai schiţate. Kant a simţit că o completă desvoltare doctrinală reclamă o nouă pregătire critică. Amânând desăvârşita realizare doctrinală, Kant scrie celelalte două Critici. Chiar şi în „Critica judecăţii" (1790) întâlnim declaraţia că de acum vine rândul doctrinei, „Metafizica moravurilor" va fi tratată efectiv în 1797; la „metafizica naturii" va lucra până la sfârşitul vieţii, fără a ajunge la o lucrare închegată. Surprinzător e însă acest fapt: treptat-treptat Kant ajunge la afirmaţia că opera de pregătire, Critica, conţine o nouă metafizică, o metafizică fundată pe legea morală, deci, pe faptul libertăţii.

Clasificarea înfăţişată mai sus dă la iveală convingerile temeinice şi durabile ale lui Kant. Pentru acesta, cunoştinţă veritabilă avem numai în judecăţile strict universale şi necondiţionat necesare, deci, în judecăţile cu siguranţă apodictică. (vezi *Alfred Brunswig:* Das Grundproblem Kants, 1914, p. 4). Problema originară a kantismului e justificarea cunoştinţelor prin pură raţiune. De cunoştinţele pur empirice nu vrea să se

ocupe, probabil, fiindcă nu vede în ele o chestie urgentă. E dar învederat că Imm. Kant a fost şi a rămas raţionalist. Dacă n'a primit niciodată litera lui, cu atât mai credincios a rămas spiritului raţionalist. Nici nu se putea altfel. O cunoştinţă necesară şi universal valabilă nu poate fi decât raţională. O cunoştinţă empirică şi totuşi necesară este principial înlăturată. Kant acceptă neştirbită dogma cea mai stăruitoare dela Platon până azi, anume, că experienţa oferă numai cunoştinţe particulare şi contingente, cu siguranţă asertorică. Dacă nu primim această dogmă, duşmană experienţei, întreaga construcţie kantiană se destramă.

Dar cineva ar putea să se mulţumească cu acest înţeles al experienţei şi drept urmare să tăgăduiască posibilitatea de a trece peste cunoştinţe particulare şi contingente, cu o universalitate „comparativă"şi cu o necesitate ipotetică. Se prea poate ca experienţa să fie aşa, însă altă cunoştinţă nu avem. Aceasta e atitudinea strict empiristă, reprezentată de *D. Hume.* Kant, dela început şi fără nici o şovăială, a socotit empirismul ca insuficient. O cunoştinţă fără universalitate şi necesitate nu merită numele de cunoştinţă. Kant avea, în bună parte, dreptate. Empirismul nu putea fecunda nici măcar pretenţiile îndreptăţite ale ştiinţelor empirice, cu atât mai puţin ale fizicii matematice. Newton înaintea lui Hume arătase că e cu putinţă o cunoştinţă necesară şi universală chiar în cadrul experienţei. Dinamica lui Newton cuprindea de fapt o cunoştinţă necesară şi totuş empirică.

Trebue dar depăşită cunoştinţa sensibilă. Sediul cunoştinţei necesare şi universale este, potrivit tradiţiei, Raţiunea. Kant n'a fost dar niciodată empirist. Dece atunci Kant atacă mai ales raţionalismul? Fiindcă acesta compromitea cunoştinţa universală prin atitudinea sa „dogmatică", prin lipsa de legitimare reflectată, de examinare critică. Examenul critic va integra în cunoştinţa raţională şi elementul empiric. Am arătat, în ce fel. Convingerea de bază a ideii critice e teza raţionalistă: a cunoaşte înseamnă a construi obiectul; a gândi este o activitate spontană. Cunoaştem numai ceeace am produs noi şi nu mai are astfel nici o taină. Dar raţiunea umană, finită, creiază nu însăşi existenţa, ci *cunoaşterea* existenţei, fiindcă existenţa e *dată.* Dacă existenţa e *dată* raţiunii, aceasta e şi *receptivă* sau sensibilă. Sensibilitatea nu se adaogă raţiunii, ci e parte integrantă din aceasta. Elementul empiric — nu empirismul — e cerut de chiar structura raţiunii umane. Descoperim astfel

ca fundament al criticismului un enunţ contradictoriu: aceeaş raţiune este simultan spontană şi receptivă.

Constatările de mai sus presupun o operaţie introductivă de examinare, de discernământ, de limitare şi *critică*. Critica are de scop să statornicească *limitele* fiecăruia din cela două elemente constitutive ale raţiunii: elementul primar sau pur intelectual şi elementul secundar, aderent, empiric sau sensibil. Kant însuş spune: critica nu se referă la sisteme şi cărţi, ci la facultăţile raţiunii. Tema ei este legitimarea pretenţiilor de universalitate ale raţiunii, cântărirea sau măsurarea rolului avut de raţiunea pură în toate domeniile: în cunoştinţa teoretică, practică şi estetică. Peste tot descoperim ambele elemente de cunoştinţă. Ele sunt antagoniste prin natura lor, cum a arătat în Disertaţia din 1770, dar totodată solidare, fiindcă, şi antagonismul ca şi solidaritatea lor decurg din conformaţia raţiunii umane (e omenească, nu e dumnezeiască).

In faţa tribunalului criticii nu sunt valabile pretenţiile celorlalte direcţii filosofice: dogmatismul şi scepticismul (dela Kant s'a încetăţenit această împărţire a sistemelor). Dogmatismul se hotărăşte nemotivat, fără examen şi probare, pentru raţiune sau pentru experienţă, pe temeiul convingerii că între acestea deosebirea e numai de grad: experienţa e o raţiune obscură (raţionalismul dogmatic) sau raţiunea e o experienţă abstractă (empirismul dogmatic). Scepticismul constată just opoziţia raţiunii şi experienţei, dar le respinge pe amândouă, transformând opoziţia în contradicţie. Criticismul deosebeşte şi limitează raţiune şi experienţă, arată în ce măsură fiecare e îndreptăţită şi cum se întregeşte una prin alta în cadrul aceleeaş conştiinţe. Operaţia primă e separarea celor două elemente de cunoaştere; după aceea se cercetează în ce condiţii ele conlucrează. Chiar în ordinea morală, unde legea depăşeşte strict sentimentele empirice, avem o relaţie între raţiune şi experienţă. Numai pentru o fiinţă sensibilă există un *imperativ*. Cel din urmă cuvânt al Criticii e deosebirea celor două lumi, care se întâlnesc numai în om.

Cum s'a arătat, Kant întrebuinţează termenul de cunoştinţă într'un sens generic: e o luare de conştiinţă. Cu toată această preferinţă pentru „cunoştinţă", filosoful pune la temelia criticismului clasificarea tripartită a facultăţilor sufleteşti: cunoştinţă, sentiment, voinţă (dorinţă). Ea e făurită de contimporanii săi Sulzer, Tetens, Mendelssohn, iar Kant o primeşte în 1763. Noutatea clasificării e independenţa sentimentului, confundat

în vechea clasificare aristotelică, primită şi de Wolff, cu voinţa sau facultatea apetitivă. Cele trei facultăţi alcătuesc fundamentul psihologic al celor trei Critice: cunoştinţa (Critica r. pure), voinţa (Critica r. practice) şi sentimentul (Critica judecăţii). Cum sentimentul mijloceşte între cunoştinţă şi voinţă, tot aşa Critica judecăţii uneşte celelalte două Critici. Din cele trei facultăţi cea mai diferenţiată e cunoştinţa: *sensibilitate, imaginaţie, intelect, judecată, raţiune.* Imaginaţia face legătura dintre sensibilitate şi intelect; iar judecata e de două feluri: *determinantă* (şi atunci ea e funcţia intelectului, raţionamentul fiind funcţia raţiunii) şi reflectantă (şi atunci se exercită în domeniul sentimentului). Aşa se explică titlul: „Critica judecăţii" (reflectante), al cărei obiect e sentimentul frumosului sau finalitatea organică. Judecata reflectantă ţine laolaltă frumosul şi teleologia.

Kant mai oferă o clasificare a problemelor filosofice pe temeiul facultăţilor sufleteşti. Noua clasificare nu corespunde celei precedente şi deci nici celor trei Critici. Cele trei întrebări fundamentale ale Criticii sunt: „ce pot şti?"; „ce trebue să fac?"; „ce mi-e îngăduit să sper?". Prima capătă răspuns în Critica r. pure; a doua în „Critica r. practice" şi „metafizica moravurilor"; a treia se referă la religie, tratată în „Religia în limitele simplei raţiuni". In schimb, Critica judecăţii rămâne pe dinafară.

Prin urmare, criticismul implică o anumită concepţie psihologică sau „antropologică", o arhitectonică de facultăţi. Totuş Kant nu e sclavul acestei psihologii de facultăţi. Critica nu e o psihologie; ea nu cercetează procesele de fapt ale conştiinţei, ci o ordine permanentă, alcătuită din mai multe componente. Critica descopere şi limitează diferitele componente sau funcţii al conştiinţei producătoare de cultură. Amestecul dintre psihologic şi suprapsihologic e caracteristic pentru toată opera critică şi explică unele divergenţe de interpretare. Scopul criticii e să asigure dominarea punctului de vedere suprapsihologic, dacă nu chiar antipsihologic, cum susţin H. Cohen, P. Natorp, A. Riehl, W. Windelband. In ce constă punctul de vedere suprapsihologic? Răspunsul desvălue contribuţia cea mai personală a kantismului: metoda transcendentală.

23. *Metoda transcendentală.* Cuvântul de transcendental l-am întâlnit şi în epoca precritică, dar nu în sensul din Critica r. pure. Dar şi în epoca critică termenul sufere vicisitudini. H. Vaihinger în al său „Comentar" (I) declară că e termenul cel mai greu de explicat din filosofia kantiană, ba chiar din

toată filosofia modernă. A rămas un cuvânt enigmatic, oglindă a neclarităţilor, în care se mişcă gândirea lui Kant. Aci transcendentalul se confundă cu Critica în genere, deci, cu metafizica, aci e mărginit la „critica raţiunii pure", adecă, e tot una cu teoria cunoştinţei, cu un „tractat de metodă", introducător în metafizică. Adăogăm că şi teoria cunoştinţei este şi ea considerată uneori ca parte integrantă din metafizică, nu simplă introducere. (v. *K. Oesterreich:* Kant und die Metaphysik, 1906, p. 60).

Transcendentalul, în expunerile obişnuite ale kantismului, e luat în sens restrâns; el se referă la teoria cunoştinţei, aşadar, numai la introducerea în metafizică. Prezentarea aceasta o socotesc greşită prin caracterul ei parţial. La Kant ca şi la urmaşi transcendentalul are sensul cel mai general şi se confundă cu metoda critică.

Se caută o înţelegere a transcendentalului prin comparaţie cu termenii corelativi: *transcendent* şi *imanent*. Transcendentul e ceeace depăşeşte experienţa şi constitue o sferă suprasensibilă. Imanentul e ceeace rămâne în cadrul experienţei. Fizica e imanentă; metafizica e transcendentă. Transcendentalul e de acord cu transcendentul în recunoaşterea necesităţii de a depăşi experienţa; dar e de acord şi cu imanentul în recunoaşterea necesităţii de a avea totdeauna ca punct de plecare experienţa. Chiar dacă depăşim experienţa, ea rămâne permanent punctul de referinţă al cunoştinţei. Faptul hotărăşte în orice caz, chiar dacă e un „fapt al raţiunii", cum e legea morală.

Credem că prin comparaţia de mai sus nu se defineşte mulţumitor cuvântul de transcendental. Ea poate chiar induce în eroare. Insuş Kant întrebuinţează transcendentalul în sensul de transcendent, de suprasensibil sau inteligibil. Alte două cuvinte ne vor înlesni analiza complexului din transcendental: *critica* — mai ales acesta — şi *a priori*, de care ne vom ocupa în paragraful următor.

Critica, în sensul de discernământ sau examen presupune *reflecţia*, un spor de spirit analitic. Reflecţia implică o întoarcere a raţiunii asupra ei; de aceea metoda critică sau transcendentală este orientarea spre raţiune, luată în sensul cel mai general de *conştiinţă*. Dece reflecţia critică se îndreaptă spre conştiinţă? Fiindcă în conştiinţă (raţiune) rezidă *condiţiile* tuturor manifestărilor culturale: metafizică (a naturii şi a moravurilor), matematica, fizica, arta, religia. Metoda transcendentală în loc să cerceteze *obiectele*, fie transcendente fie imanente,

pune în lumină *condiţiile raţionale* ale obiectelor culturale. Condiţiile raţionale din conştiinţă sau din subiect nu sunt procese psihologice, aceasta pentru cuvântul că ele determină şi ştiinţa psihologiei asemenea celorlalte discipline teoretice sau ateoretice. Condiţiile raţionale, nefiind de ordin psihologic, aspectul transcendental nu oferă o geneză psihologică, biologică sau sociologică a culturii. Condiţiile transcendentale păstrează autonomia faţă de orice realitate empirică, altminteri n'ar mai fi condiţii, ci condiţionat. Sunt atunci realităţi metafizice? Nici aceasta; căci metoda transcendentală cercetează şi condiţiile metafizice. Transcendentalul constitue, faţă de orice sferă reală, psihologică sau metafizică, o dimensiune desine stătătoare. Ea desvălue ordinea *valorilor* (W. Windelband) sau cea *logic-metodică* (H. Cohen). Poziţia transcendentală era nu numai nouă, dar şi greu de susţinut, de aceea Kant şovăe, săvârşeşte confuzii, intemeind transcendentalul pe una din cele două realităţi: psihologică (imanentă) sau metafizică (transcendentă). Sfera valoristă sau pur logică, în sine neutrală, nu avea destulă putere pentru a suporta monumentala arhitectură a Criticilor.

Transcendentalul e aşadar acel procedeu metodologic, cu ajutorul căruia îndreptăm gândirea dela obiecte la condiţiile lor în raţiune, în subiect. Aceasta e adevărat nu numai la ştiinţa naturii, dar şi la artă, morală, religie, pe scurt, la metafizică. Metoda transcendentală pune la contribuţie *analiza*, care porneşte dela condiţionat (obiecte date) la condiţii, care nu sunt date nemijlocit, fiindcă sunt universale şi necesare sau, în limbajul obişnuit, sunt abstracte. Din acest punct de vedere metoda transcendentală are analogie cu metoda newtoniană de analiză a experienţei pentru descoperirea legilor acesteia.

Căutarea factorilor transcendentali are de scop să justifice toate disciplinele culturale, posesoare de enunţuri necesare şi universal valabile. Justificarea constă într'o „deducţie" ce arată: *cum matematica, fizica, metafizica, etc. sunt posibile.* Condiţiile raţionale cuprind *posibilitatea* culturii. Inţelegem astfel revenirea obsedantă a întrebării „cum e posibilă" matematica sau fizica, etc. Termenul de „posibil" ocupa un loc central în raţionalismul wolffian: filosofia era ştiinţa posibilului. Dar ce e posibil? Intâi, e posibil ceeace e de acord cu legile raţiunii; contradictoriul nu e posibil. Kant îngădue contradicţia, antinomia, numai ca mijloc ce stimulează, nu însă ca scop ce paralizează. El respinge ca un viţiu moral delectarea spectaculară în faţa antagonismelor insolubile.

Dar cum raţiunea umană nu e numai spontaneitate logică, dar şi receptivitate sau experienţă, posibilul e şi acordul cu experienţa în genere. Legile logice şi experienţa generică sunt cele două condiţii ce fac posibilă întreaga cultură. Metoda transcendentală sau critică are ca temă să arate rolul funcţional al fiecăruia din cei doi factori în constituirea culturii. Raţionalistul impenitent din Kant acordă prioritate factorului pur raţional, fundamentul posibilităţii. Transcendentalul e sinonim cu raţionalul pur, cu *a priori*.

24. *„Cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori?"*. Asemenea termenului de transcendental, şi acela de judecată e îndeobşte limitat la sfera teoretică. Kantismul trece peste această limitare. Căci termenul de judecată, ca şi acela de cunoştinţă, are o întrebuinţare mai largă, aplicabilă la teorie, practică (morală), contemplaţie (artă). Problema critică sau transcendentală îmbrăţişează *posibilitatea* tuturor „modurilor de cunoştinţă" (Erkenntnisarten).

Pentru a statornici, dacă o cunoştinţă este sau nu posibilă, se cade să cercetăm întâi ce e cunoştinţa (care e esenţa ei), apoi, dacă ea există sau nu de fapt. Ambele alcătuesc „chestia de fapt" (quaestio facti). După ce vom afla ce e cunoştinţa şi dacă există de fapt, urmează justificarea sau fundarea, adică, străduinţa de a arăta, cum e posibilă cunoştinţa, în ce condiţii se constitue (quaestio juris). *Chestia de drept* e preocuparea de căpetenie a atitudinii critice sau transcendentale. S'ar putea ca ceeace există de fapt să nu comporte o justificare a pretenţiilor sale. Cum faptul ca atare nu poate fi înlăturat de nicio teorie, rămâne să dovedim pe altă cale, cum apare *iluzia* acelor pretenţii. Cunoştinţa ca fapt rămâne, însă pretenţiile ei sunt îngrădite prin transpunerea lor pe alt plan. Aşa de pildă critica ajungând la încheerea că pretenţiile ştiinţifice ale metafizicii tradiţionale nu se justifică, urmează a explica iluzia acestei metafizici: fundamentul iluziei e o trebuinţă subiectivă, o „dispoziţie naturală" spre metafizică. Ceeace n'a obţinut o fundamentare obiectivă, află una subiectivă. Vom avea deci de răspuns la o întreită întrebare: ce e cunoştinţa?; *există ea* de fapt?; în sfârşit, cum este ea posibilă sau care sunt condiţiile ei? Procedăm, cum spune K. Fischer, întocmai ca la un proces: constatăm şi definim faptul (quaestio facti), vedem apoi, dacă e drept sau nedrept (quaestio juris).

a) *Ce e cunoştinţa în genere?* Orice cunoştinţă e o judecată sau un raport între două reprezentări, din care una

(predicatul) afirmă sau neagă ceva despre alta (subiectul). E oare adevărat şi invers, că orice judecată e o cunoştinţă? Două cazuri sunt posibile — distincţie ce nu se întâlneşte în perioada precritică, cu toate silinţele de interpret ale lui H. Vaihinger, şi nici măcar în ediţia I-a a Criticii raţiunii pure. Ea îşi face apariţia la începutul ediţiei a doua şi apoi în Prolegomene, dar în cursul operei critice nu se face uz de ea. Distincţia e capitală, iar în Prolegomene o numeşte clasică.

Cele două cazuri sunt: sau predicatul este cuprins în subiect, şi atunci judecata îl face explicit, sau predicatul e străin, şi atunci judecata face relaţia dintre ei. Prima *judecată* e analitică, fiindcă se constitue prin analiza subiectului, a cărui notă e predicatul. In cazul al doilea *judecata se cheamă sintetică,* întrucât ea cuprinde ceva mai mult decât subiectul şi predicatul, anume, unirea lor.

Judecată analitică e propoziţia „corpul e întins", deoarece conceptul de corp cuprinde nota întinderii. Judecată sintetică e propoziţia „corpul e greu", deoarece pot avea reprezentarea de corp fără aceea de greutate, cum se admitea în antichitate pentru aer şi foc. Urmează că la judecata „corpul e greu" am ajuns pe altă cale decât pe aceea logică de analiză a subiectului, anume, prin *sinteza* celor două reprezentări, la început străine. Vom vedea îndată cine face sinteza. Deci, judecăţile sunt sau analitice sau sintetice. Nu e greu de observat că judecăţile analitice se mulţumesc să lămurească sau să explice o cunoştinţă dată dinainte, ele sunt *Erläuterungsurteile;* celelalte extind sau îmbogăţesc cunoştinţa, ele sunt *Erweiterungsurteile.* Drept vorbind, veritabilă cunoştinţă e numai judecata sintetică, fiindcă aceasta nu e simplă tautologie.

Corelaţia analitic-sintetic nu e îndestulătoare pentru a determina esenţa cunoştinţei. Se adaogă o altă pereche de concepte, de o semnificaţie decisivă: *a priori* şi *a posteriori,* care se aplică deopotrivă la judecăţile sintetice, pe când la cele analitice se aplică numai a priori[1]). Cum spuneam, cunoştinţă autentică e numai cea sintetică. Dar nu orice cunoştinţă sintetică e cu adevărat cunoştinţă. Hume a avut meritul excepţional de a fi descoperit că orice cunoştinţă *empirică* (a posteriori)

---

1) Distincţia a priori şi a posteriori e de origine scolastică: prima înseamnă cunoştinţă *din principii* (ex prioribus), a doua din *consecinţe* (ex posterioribus). In timpurile noui cunoştinţa din principii devine cunoştinţă din raţiune, iar cunoştinţa din consecinţe (a posteriori) cunoştinţă din experienţă. Termenii se găsesc şi la Leibniz (vezi: *R. Eucken;* Les grands courants de la philos. contemporaine, 1911, p. 110 şi urm).

are caracter sintetic, că este un progres, fiindcă se reazemă pe o *intuiţie* (aci, sensibilă), prin care ea se referă la un *obiect*. Insă judecata empirică, deşi sintetică, nu e o cunoştinţă veritabilă. Cunoştinţa *a posteriori*, fiind numai o asociere psihologică a imaginaţiei, e particulară şi contingentă, deci, nu e o cunoştinţă, care e necesară şi universală. Sinteza nu e aci de niciun folos pentru cunoştinţă. *Rămâne totuş deplin câştigat pentru criticism că orice sinteză presupune intuiţie şi că numai prin intuiţie cunoştinţa se raportă la obiect.*

Judecăţile analitice sunt toate a priori, sunt dar necesare şi universale: dacă e dat subiectul, urmează cu stricteţe predicatul. In schimb, judecăţile analitice, superioare logiceşte celor empirice, nu lărgesc cunoştinţa, nu aduc nimic nou, şi ca atare nici ele nu merită numele de cunoştinţă.

Aşa găseşte Kant situaţia filosofică. Date fiind deosebirile de mai sus, a căror pregnanţă el o consfinţeşte, Kant a trebuit să ajungă la încheerea următoare: cunoştinţa autentică este sintetică (extensivă) şi totuşi a priori (raţională=necesară şi universală). Prin sinteză judecăţile sintetice a priori se disting de cele analitice sau pur logice, prin a priori se disting de cele empirice. Cunoştinţa propriu zis *a priori* e independentă de experienţă, deci e un produs al spontaneităţii raţionale. Ea e „reine Erkenntnis" (pur e tot una cu a priori).

b) A doua întrebare, conexă primei, sună: există de fapt judecăţi sintetice a priori, judecăţi necesare şi universale sau prin raţiune pură, asupra *obiectelor?* Unde vom găsi „cunoştinţe pure"? Kant socoteşte îndoiala faţă de existenţa de fapt a acestor cunoştinţe ca o „ofensă adusă gândirii ştiinţifice". Trei grupe de judecăţi se oferă spontan ca sintetice şi a priori; ele constitue cele trei ştiinţe fundamentale: *matematica, fizica* (acestea intim legate) şi *metafizica*. In *matematică* aceste judecăţi sunt prezente în aritmetică şi în geometrie.

In 7+5 se cuprinde analitic numai adiţiunea, nu însă şi suma de 12; sumarea sau numărătoarea trebue făcută sau constituită concret, ceeace implică o *intuiţie* (anume, a timpului). De asemenea, în subiectul „linia dreaptă" nu se cuprinde analitic predicatul „e drumul cel mai scurt între două puncte"; şi aci e nevoe de o construcţie în intuiţie (anume, în spaţiu). In *fizică* principiul „tot ce se întâmplă are o cauză" nu e analitic, cum credea raţionalismul şi cum cred şi azi unii neotomişti, adică, în conceptul de întâmplare nu se cuprinde analitic acela de cauză. Dar, contrar afirmaţiei lui Hume, el e şi a priori

căci experienţa arată numai că *ce s'a întâmplat până acum*, nu şi că tot ce se va întâmpla are o cauză. In sfârşit, metafizica e domeniul de precădere al judecăţilor ce pretind a extinde cunoştinţa noastră dincolo de orice experienţă, numai prin raţiunea pură sau a priori: existenţa lui Dumnezeu, libertatea voinţei, nemurirea sufletului.

Inainte de a examina a treia întrebare, se cade să stăruim asupra celor două perechi de concepte: analitic-sintetic şi a priori-a posteriori. a') Impotriva deosebirii analitic-sintetic s'au adus două obiecţii mai de seamă. Intâi, această deosebire ar fi relativă, fiindcă e dependentă de progresul cunoştinţelor noastre. Ceeace azi e sintetic, mâine e analitic. Odată ce un subiect a fost îmbogăţit cu note noui, el devine substratul unei judecăţi analitice. S'a ripostat că această obiecţie decurge din confuzia dintre punctul de vedere psihologic şi logic. In discuţie nu e bagajul de cunoştinţe variabil la fiecare, ci conţinutul logic *minimal* cerut de orice concept pentru a fi gândit. Dar — se răspunde — de unde vine acest conţinut minimal? Sau e câştigat sau nu e câştigat. Dacă e câştigat, orice concept e sintetic. Niciun concept nu e dat deplin format în spirit; el trebue să fie câştigat, cum recunoaşte însuş Kant. Deslegarea justă e, credem, următoarea: orice cunoştinţă are două laturi, întrucât e *dată* global, ea e sintetică, întrucât este clarificată sau *determinată logic*, este analitică. Analitic şi sintetic se referă dar la orice cunoştinţă şi sunt aspecte complimentare (v. *M. Florian:* Ştiinţă şi raţionalism, 1926, p. 98). In al doilea rând s'a adus obiecţia că orice judecată necesară şi universală nu poate fi decât *analitică*. Pentru matematică acest punct de vedere a fost susţinut de filosoful matematician, *L. Couturat* (Revue de Metaphysique et de Morale, 1904 numărul închinat lui Kant). Potrivit acestuia între 7+5 şi 12 există nu numai egalitate ci identitate absolută. Dacă 7+5 cuprinde analitic unirea lor într'un singur număr, nu vedem, cum ele n'ar conţine însuş numărul, căci acesta e determinat univoc de primele două. Totul decurge necesar din definiţia sumei şi a numerelor 7 şi 5 (Op. cit. p. 338, etc.). Couturat are dreptate în ce priveşte exprimarea clară a gândirii (a adiţiunii); însă gândirea ca atare (suma părţilor) trebue să fie *dată*, deci, e sintetică. Aceeaş cunoştinţă e sintetică în constituirea ei, şi e analitică în exprimarea logică sau în clarificare.

b') Conceptul de *a priori* continuă a fi un măr al discordiei. El a servit ca principal pretext pentru diversitatea interpretărilor

kantiene. Substratul controversei e opoziția dintre interpretarea psihologic-fiziologică sau *a priori genetic* și interpretarea transcendentală sau *a priori* logic. Apriorismul genetic susține existența unor cunoștințe ce preced în *timp* pe toate celelalte, așadar, a unor cunoștințe înnăscute. A priori genetic este egal cu „înnăscut". El este o realitate fie psihologică, fie fiziologică (biologică), fie chiar sociologică. A priori e o dispoziție naturală, premergătoare experienței sau câștigării de cunoștințe. La rândul său, a priori genetic poate *fi total* sau *parțial înnăscut*, adecă reprezentarea e actual sau numai virtual înnăscută, și în cazul din urmă experiența o sugerează sau o trezește. (Leibniz și chiar Platon în Phaedon). El mai poate fi *relativ* (*deducem* cunoștințe din premise care ele înșile sunt scoase din experiență) și *absolut* (premisele nu sunt scoase din experiență). A *priori logic* presupune o prioritate logică sau de valoare, nu în timp sau reală. Tot ce e universal și necesar (rațional) *logicește* stă înaintea particularului și contingentului (experienții), de aceea, nu pot afirma nimic în particular (d. p. *acest* proces are o cauză), fără a admite universalul sau principiul (orice proces are cauză). Enunțul particular presupune pe cel universal, care de aceea logicește stă înainte, este a priori. Numeroase texte kantiene cum și spiritul criticismului fac dovada că reforma transcendentală a filosofiei urmărește relevarea apriorității logice, singura nouă pe atunci, capabilă să reziste scepticismului lui Hume. Din nefericire, Kant amestecă necontenit cele două înțelesuri, și numai datorită acestei confuzii el poate întocmi opera critică. In „Critica rațiunii pure" găsim formule categorice în favoarea lui a priori genetic, anume, parțial sau virtual. Dispoziția, funcția, e înnăscută, nu și reprezentarea ei, care e totdeauna câștigată. Neocriticistul Alois Riehl susține că cele două înțelesuri ale lui a priori nu se exclud, de oarece a priori logic (universalul și necesarul) poate fi câștigat în lungul evoluției organice (o deslegare asemănătoare la H. Spencer). Nu ne interesează pe ce cale am ajuns la el, ci ce conține acel a priori, care e valoarea lui logică. Universalul chiar câștigat, tot universal rămâne.

A priori mai ridică o chestie ce nu poate fi tratată aci: Kant asociază indisolubil apriorism și subiectivism, așadar tot ce e necesar și universal e un produs al subiectului, al rațiunii. Totuș această asociere nu e indisolubilă, cum a relevat în deosebi *Oswald Külpe* (Die Realisierung, II, 1920, pp. 216 și urm.).

25. *„Fapta coperniciană"*. A treia chestie: *cum e posibilă cunoştinţa sintetică a priori?* e chiar axa criticismului. Kant a dat la lumină nu numai în domeniul teoriei, ci în toate domeniile de manifestare ale conştiinţei (etica, estetica, religia) propoziţii sintetice a priori, judecăţi, în acelaş timp, independente de orice experienţă şi valabile pentru obiectele de experienţă. Astfel de judecăţi primitive descoperise, aproape simultan cu I. Kant, gânditorul englez *Thomas Reid*, adversar şi el al scepticismului, al materialismului şi ateismului, în sfârşit, fundator al „şcoalei scoţiene" sau al filosofiei „common sense"-ului. Filosoful din Koenigsberg cunoaşte această filosofie, cum se constată din prefaţa Prolegomenelor, unde o respinge ca un expedient în afară de chestie. Din problematica filosofiei scoţiene e absentă tocmai preocuparea critică, examinarea condiţiilor ce fac posibile acele judecăţi primitive, neanalizabile, de valoare universală.

In ordinea speculativă sau a teoriei problema critică se subîmparte în trei întrebări, corespunzătoare ştiinţelor cu pretenţii de siguranţă apodictică: a) *cum e posibilă matematica pură?* (deosebită de cea aplicată, care va fi tratată în cadrul chestiunii următoare); b) *cum e posibilă ştiinţa naturală pură?* „Despre aceste ştiinţe, de oarece sunt date de fapt, se poate cu drept cuvânt întreba: *cum* sunt posibile; căci, că trebue să fie posibile e dovedit prin realitatea lor" (Critica r. pure, trad. Brăileanu, 52). Nu tot aşa se înfăţişază metafizica. Progresul ei nu se vede şi chiar existenţa ei poate fi pusă la îndoială. Cu toate acestea metafizica e dată într'un anume fel: ca dispoziţie naturală. c) De aceea noua întrebare va fi: *cum metafizica e posibilă ca dispoziţie naturală?* Nu ne putem opri însă la simpla dispoziţie pentru metafizică, ci trebue să năzuim spre o metafizică sigură, asemenea celorlalte două ştiinţe. In consecinţă, scrie Kant, „întrebarea din urmă, care izvorăşte din problema generală de mai sus, ar fi cu drept cuvânt aceasta: *cum metafizica e posibilă ca ştiinţă*" (Prolegomene tr. rom. p. 53). Intrebarea aceasta precisă e, încă mai mult decât problema generală, resortul nu numai al Criticii raţiunii pure dar şi al tuturor celorlalte scrieri kantiene. Problema metafizică decurge logic din chiar preocuparea dela început: cum sunt posibile judecăţi ce se aplică la obiecte, deşi sunt produse de raţiunea pură, deci, independente de orice experienţă? Cum cunoaştem obiectele numai prin pură gândire?

S'a văzut răspunsul kantian: le-am putea cunoaşte, dacă

le-am creia. Dar raţiunea pură la om, fiinţă finită, nu e capabilă să creeze însăş existenţa care e *dată*, şi prin urmare raţiunea pură la om e legată indisolubil de *experienţă*, singura posibilitate de a avea *ceva dat*. Toată argumentarea kantiană urmăreşte salvarea metafizicii, la început avantajată de constatarea fundamentală, că orice cunoştinţă autentică, fiind universală, presupune raţiunea pură şi ca atare e independentă de experienţă. Vom vedea, cum înţelege Kant să salveze cu orice preţ metafizica. Putem anticipa că baza de operaţie e revelarea unei alte specii de pură cunoaştere, în afară de cea speculativă, cunoaşterea practică şi cea contemplativă. In fapta morală şi în contemplarea frumosului stăm mai aproape de esenţe. Dar şi speculaţia, întrucât se poate emancipa de experienţă, întrucât e Raţiune, îşi dă contribuţia ei la fundamentarea nouii metafizici.

S'a iscat printre comentatori discuţia, dacă, faţă de scepticismul lui Hume, care punea la îndoială odată cu metafizica şi ştiinţa naturii, Kant n'ar fi fost obligat să pornească dela întrebarea: *dacă* sunt posibile judecăţile a priori, nu *cum* sunt posibile. (Paulsen, Adickes, Riehl). E vădit că filosoful nostru ţine să pună la adăpost de examenul critic cele două ştiinţe care se aflau în consideraţia timpului: matematica şi fizica. (K. Fischer, Vaihinger, Boutroux, Ruyssen, etc.). Am arătat că şi la metafizică, deşi a fost pururea contestată, iar de fapt n'a existat niciuna, cândva, rămâne întrebarea: *cum*, nu *dacă* e posibilă. Explicaţia tratamentului egal e că şi aci Kant n'a pierdut niciodată speranţa de a restaura metafizică pe o temelie ştiinţifică.

Restaurarea metafizicii postulează părăsirea vechii metafizici. deci şi a supoziţiilor ei fundamentale. Care e pricina, se întreabă Kant, că metafizica n'a mers pe calea sigură a ştiinţei? „Dece îndreptare putem noi să ne folosim oare pentru a nădăjdui, reînoind cărarea, să fim mai norocoşi decât au fost alţii înaintea noastră?". (Critica r. pure, trad. Brăileanu, p. 19). „Până acum se presupunea că toată cunoaşterea noastră trebue să se îndrepte după lucruri, dar toate încercările *de a spune ceva despre ele a priori prin concepte*, prin care cunoaşterea noastră ar fi lărgită, au fost, subt această presupoziţie, zădarnice. Să se încerce dar odată, dacă n'am izbuti mai bine în problemele metafizice, presupunând că lucrurile trebue să se îndrepte după cunoaşterea noastră, ceeace în acest fel *concordă mai bine cu postulata posibilitate a unei cunoaşteri a*

lor a priori, menită să stabilească ceva asupra lucrurilor înainte de ce ni se dau, şi se petrece acelaş lucru, ca şi cu întâia idee a lui Copernic, care, după ce cu explicarea mişcărilor cereşti nu prea mergea bine dacă presupunea că toată armata stelelor se învârte în jurul spectatorului, încearcă să vadă dacă n'ar reuşi mai bine lăsând spectatorul să se învârte, iar stelele să stea pe loc". (Op. cit. p. 20, sublinierile sunt făcute de noi).

Acest pasagiu, adesea relevat, are însemnătatea covârşitoare de a desvălui conceptul strict raţionalist de cunoaştere la Kant: a cunoaşte este a creia, este a avea sinteze a priori. In lumina acestei dogme de bază să cântărim reforma criticistă. In ipoteza că întreaga cunoaştere se orientează după lucruri se ivesc două cazuri. In ordinea experienţei, orientarea e neapărat după lucruri, dar atunci cunoştinţa nu e a priori, nu e şi nu poate fi metafizică. In ordinea gândirii, orientarea după lucruri duce la armonia prestabilită de Dumnezeu între gândire şi lucruri — ipoteză susţinută şi de Kant în Disertaţie —, duce la un sistem „preformaţionist". Supoziţia e leneşe şi dogmatică. Ea presupune existenţa Raţiunii suverane şi a unei lumi raţionale, care corespunde gândirii din noi. Şi tocmai acestea trebuesc justificate.

Se ştie că şi conceptul criticist al cunoaşterii se reazemă pe o viziune ontologică asupra naturii umane: raţiunea umană e creatoare, dar, fiind finită, e în acelaş timp şi receptivă sau sensibilă. Nu e raţiune intuitivă, ci e raţiune discursivă, completată de o intuiţie străină naturii ei, o intuiţie sensibilă, care e *dată din afară* şi ca atare e *alogică* sau o limitare a gândirii. Incheerea inevitabilă e că nu vom cunoaşte niciodată esenţa intimă a lucrurilor, care este dată şi ca atare opacă gândirii. Ne putem apropia de esenţă prin pură gândire, adecă prin spontaneitate, dar mai ales prin ceeace e mai adânc spontan în noi, prin voinţa liberă, prin morală, prin liberul joc al facultăţilor în contemplaţia frumosului, ca şi prin naturala armonie a lucrurilor (finalism). Dar nici „raţiunea practică", nici „judecata reflectată" nu desvălue deplin natura lucrurilor — numai pentru Creator lucrurile nu au nicio taină. In consecinţă, e o naivitate a ne plânge că nu suntem Dumnezeu, că avem un intelect discursiv în locul unuia intuitiv.

Se poate discuta temeinicia analogiei dintre reforma criticistă şi fapta coperniciană. Se ştie că pentru concepţia pre-

coperniciană sau ptolemaică lumea se mişcă în jurul pământului şi dimpotrivă pentru Copernic pământul se mişcă în jurul lumii (soarele e centrul lumii). Fapta lui Kant, punând în centrul filosofiei subiectul sau raţiunea omului, înseamnă mai de grabă o revenire la punctul de vedere al lui Ptolomeu. Constatăm dar că nu s'a încercat încă până azi aplicarea în filosofie a răsturnării coperniciene. Efectul aplicării ar fi un nou realism, nu un idealism, cum e filosofia kantiană. Cum s'a relevat şi se va repeta, nici la Kant nu lipsesc elemente realiste, numai că acestea sunt sau subînţelese sau desvoltate insuficient şi chiar contradictoriu.

Revenind la cele expuse mai sus, tema criticismului se precizează astfel. Cunoaştem numai întrucât suntem spontani sau creatori, deci, întrucât avem cunoştinţe sintetice şi a priori sau prin raţiune pură. Dar raţiunea finită e legată de existenţa *dată prin sensibilitate;* şi cu toate sforţările de emancipare, ea trebue să ţină seama necontenit de sensibilitate. E nu numai posibilă, dar necesară, o anumită emancipare de sensibilitate (receptivitate), o exercitare a spontaneităţii, o apropiere de existenţa absolută, într'un cuvânt, e necesară metafizica. Accesul la metafizică nu e însă *ipotetic*. Kant n'are ce face cu ipoteze. Deci, metafizica, fără a fi o desăvârşită oglindă a realităţii, e totuş o ştiinţă, o cunoştinţă necesară şi universală. In acest chip se impun două mari probleme corespunzătoare celor două moduri de a înţelege raportul dintre gândire şi experienţă: gândirea e mărginită la experienţă sau se înalţă peste ea, fără a rupe orice legătură cu ea: A) *Teoria experienţei sau justificarea ştiinţei. — Idealismul transcendental şi fenomenalismul*. B) *Teoria suprasensibilului sau justificarea metafizicii. Realismul credinţei şi al contemplaţiei*. Teoria experienţei cuprinde o parte din „Critica raţiunii pure" (Estetica şi Analitica); teoria suprasensibilului cuprinde restul din „Critica raţiunii pure" (Dialectica şi doctrina metodelor), celelalte două Critici, cele două lucrări doctrinale (metafizica naturii şi metafizica moravurilor), în fine „Religia în marginele simplei raţiunii". Intre cele două teme nu există antagonism, cum susţine K. Fischer, anume, că posibilitatea matematicii închide imposibilitatea metafizicii. Pentru noi, matematica (fizica) de o parte şi metafizica de altă parte sunt posibile pe planuri diferite, dar în acelaş cadru. Greutatea la Kant e fixarea acestor planuri şi mai ales circulaţia între ele într'un cadru unitar.

In intenţia dintru început a lui Kant, cum s'a mai arătat, Critica raţiunii pure trebue să fie fundamentul critic al întregii doctrine metafizice. Aşa reese limpede din chiar titlul operei. E vorba de raţiunea pură în genere, nu numai de raţiunea pură teoretică. De aceea suntem îndrituiţi a separa preocupările acestei opere iniţiale.

Cuvântul de „raţiune", asemenea atâtor altor termeni frecvent întrebuinţaţi de Kant, posedă mai multe înţelesuri, şi anume: 1) totalitatea cunoştinţelor a priori teoretice (raţiune pură) şi practice (raţiune practică); 2) capacitatea de cunoaştere teoretică (sensibilitatea+intelect+raţiune, în sens restrâns); 3) capacitatea de cunoaştere numai prin intelect (fără sensibilitate şi raţiune în sens restrâns); 4) capacitatea de a cunoaşte prin raţiune în sens restrâns, capacitatea metafizică a Ideilor. In toate cazurile interesul se îndreaptă spre cunoştinţa în stare pură, spre condiţiile transcendentale.

Impărţirea „Criticii raţiunii pure" ascultă de o schemă a logicii formale, schemă ce revine şi în celelalte Critici: teoria transcendentală a *elementelor* (concepte, judecăţi, raţionamente) şi teoria transcendentală a *metodelor*. Teoria elementelor se ramifică după cele două feluri de cunoştinţe, sensibilitate şi gândire, în: *estetica transcendentală* şi *logica transcendentală*. Mai departe, logica transcendentală se divide după îndoita întrebuinţare a gândirii, fie înlăuntrul experienţei fie dincolo de experienţă, în: *analitica transcendentală* (teoria judecăţii sau intelectului),împărţită în *analitica conceptelor* şi *analitica principiilor,* şi în *dialectica transcendentală* (teoria raţionamentului), cu următoarele articulaţii: *paralogismele* (psihologia), *antinomiile* (cosmologia) şi *idealul transcendental* (teologia). In sfârşit, *teoria metodelor,* cea mai redusă, dar nu cea mai puţin însemnată, are patru capitole: *disciplina, canonul, arhitectonica* şi *istoria* raţiunii pure. Problema criticii e pretutindeni aceeaş: a funda sau justifica judecăţile sintetice a priori (necesare şi universale), deoarece aceste judecăţi nu sunt nemijlocit evidente ca cele analitice, supuse legii contradicţiei, sau ca cele sintetice a posteriori, în posesia unei evidenţe de fapt, contingente[1]).

1) O privire asupra motivelor fundamentale şi o apreciere a valorii durabile a criticismului oferă studiile noastre: Kant şi cugetarea modernă (Revista de filosofie, 1924, No. 1—2); Kant şi geneza criticismului (Năzuinţa) 1924, No. 1, 4, 5, 6, 7).

B. Teoria experienţei. Idealismul transcendental.

I. *Estetica transcendentală: cum e posibilă matematica pură.*

26. Nu din întâmplare Kant cercetează critic întâi posibilitatea matematicii pure (cea aplicată va fi obiectul Analiticii principiilor). Matematica, ştiinţa unanim recunoscută, se reazemă pe intuiţie, nu pe concept, cum susţineau —de acord, în acest punct — raţionalismul şi empirismul. Caracterul intuitiv al matematicii e cea dintâi descoperire pe linia criticii. A fost făcută în 1769, şi astfel s'a trecut Rubiconul criticismului.

Intuiţia umană e legată de *sensaţie* (aisthesis), de unde termenul de *estetică* transcendentală. Cuvântul de estetică e luat aci în sensul tradiţional, aristotelic, de „sensibilitate". Kant nu primeşte încă noul sens al esteticii, ştiinţă a perfecţiei sensibile sau a frumosului, aşa cum îl propuse întâi wolffianul Baumgarten în a sa *Aesthetica,* 2 vol (1750—1758). Deabia peste aproape 10 ani în „Critica judecăţii", termenul de estetică în noul său înţeles va fi primit definitiv de către Kant. Problema e: în ce condiţii matematica e ştiinţă apodictică, alcătuită din judecăţi sintetice şi a priori. Se ştie că sinteza este unirea a doi termeni eterogeni. Unirea aceasta presupune un fundament, iar fundamentul unirii e totdeauna o *intuiţie.* Problema cardinală a Criticii raţiunii pure este: există sau nu o *intuiţie pură* sau *a priori?* Problema are o semnificaţie excepţională, rareori subliniată: intuiţia e totdeauna particulară sau individuală. Obiectul intuit e *unic.* De aceea o intuiţie a priori este o individualitate neempirică, dată numai raţiunii. Posibilitatea unei asemenea intuiţii constitue obiectul *esteticii* transcendentale, care a fost tratată de trei ori, fără a suferi mari modificări: în Disertaţie, în Critica raţiunii pure şi în Prolegomene. Ideile din Disertaţie trec aproape neatinse în Critica raţiunii pure, deci, într'un context cu totul deosebit.

Cunoştinţa umană are două ramuri, care, poate, adăoga Kant, au o rădăcină comună: *sensibilitatea* şi *intelectul.* Are sensibilitatea elemente a priori? Estetica transcendentală răspunde pozitiv la această întrebare. Prin sensibilitate lucrurile ne sunt *date;* de aceea sensibilitatea e *receptivă* sau pasivă; ea presupune afectarea „sufletului" (Gemüt) de către ceva străin. Rezultatul afectării e *intuiţia,* care e *nemijlocita* raportare a cunoştinţei noastre la un obiect *individual.* Dacă analizăm cunoştinţa noastră sensibilă în elementele ei, constatăm că acestea sunt două. De o parte sunt sensaţiile (Empfindungen), acele

elemente ultime prin care cunoştinţa noastră aderă nemijlocit la obiecte. De altă parte, în afară de sensaţie, intuiţia sensibilă posedă o *ordine* sau o *unitate* a „multiplului intuitiv" (sensaţiilor). Ordinea însăşi nu e o nouă sensaţie. Sensaţia e *materia* cunoştinţei, singura care e *dată* din afară; ordinea este *forma*, care „se află în noi" (înăscut virtual). Materia e a posteriori, forma e *a priori*, deci, precede sensaţiile. Estetica transcendentală nu oferă, cum ne-am aştepta după titlu, o teorie a sensaţiilor — acestea nu pot fi anticipate sau cunoscute a priori — ci a formelor sau principiilor a priori. Formele a priori sensibile sau intuiţiile pure sunt două: *spaţiul şi timpul*. Se ridică aci o nedumerire. Putem oare vorbi de forme a priori ale sensibilităţii, dacă a priori implică spontaneitatea, iar sensibilitatea e receptivă? Ar trebui să recunoaştem atunci spontaneitate şi intuiţiei sensibile, ceeace ar transforma-o în intuiţie creatoare sau divină. Kant însă nu vede aci o problemă, urmaşii săi pe linia idealismului speculativ vor atribui o intuiţie creatoare şi omului (Fichte, Schelling, azi, Bergson, care e mult mai kantian decât apare la prima vedere). Kant, primind deosebirea puţin fericită a lui Locke dintre „simţul extern" şi „simţul intern", socoteşte *spaţiul* forma simţului extern, prin care sunt date corpurile, iar *timpul* forma simţului intern, prin care sunt date stările sufleteşti (reprezentări, sentimente, dorinţe).

Două sunt temele esteticii transcendentale; ele poartă numele de „metafizic" şi „transcendental". Expunerea (Erörterung) *metafizică* are de scop să arate existenţa intuiţiilor a priori; *expunerea transcendentală* are de scop să deducă din intuiţii a priori alte cunoştinţe a priori, adecă, matematica (geometria, aritmetica şi chiar cinematica). Distincţia dintre metafizic şi transcendental se repetă şi în Analitică, numai că *expunerea* e înlocuită cu „deducţia". Mai e o deosebire: în Estetică „expunerea transcendentală" arată cum spaţiul şi timpul fundează alte cunoştinţe, în Analitică, „deducţia transcendentală" din contră fundează *categoriile* (corespunzătoare spaţiului şi timpului) pe principii mai adânci (unitatea conştiinţei). Totuş şi în Analitică stărue preocuparea din Estetică de a funda prin categorii alte cunoştinţe a priori. Notăm în sfârşit că Estetica cercetează separat spaţiul şi timpul, dar cum argumentarea se menţine pe aceeaş linie la amândouă, noi le vom considera simultan.

Expunerea metafizică dovedeşte două puncte: spaţiul şi tim-

pul sunt: a) *a priori*, independente de experiență, deci necesare și universale; b) sunt *intuiții*, nu noțiuni abstracte. Concepția lui Kant luptă dar pe două fronturi: contra empirismului susține aprioritatea, contra raționalismului intuitivitatea. Sunt patru dovezi: primele două pledează pentru aprioritate, celelalte două pentru intuitivitate.

1) Spațiul și timpul nu sunt extrase din percepție (sensație). nu sunt dar a posteriori, pentru cuvântul că percepția presupune spațiul și timpul, nu invers. Pentru a-mi reprezenta ceva în afară de mine sau coexistent, ca și o succesiune și o simultaneitate de stări, trebue să presupunem spațiul (coexistența) și timpul (succesiunea). Deci sensațiile sunt date numai în ordinea spațiului și timpului. Nu spațiul și timpul sunt în experiență, ci experiența e în spațiu și timp.

II) Putem avea reprezentarea spațiului și timpului fără reprezentarea obiectelor cuprinse în ele, dar nu și invers, adică, nu putem avea reprezentarea obiectelor fără aceea a spațiului și timpului. Putem gândi un spațiu sau timp golit de obiecte, dar nu putem gândi obiecte fără spațiu și timp. Nu putem deci suprima în gândire spațiul și timpul, dovadă că ele sunt legate de conștiința noastră, că sunt a priori. Această necesitate interioară nu e logică, cum crede Kant, ci e psihologică. De altfel aprioritatea intuițiilor pure mai mult decât a altor forme e o prioritate în timp, e deci apropiată de înnăscut, cum arată numeroase pasagii din Critică. Remarcăm aci influența Disertației.

III) Dovadă negativă. Reprezentările de spațiu și de timp nu sunt *concepte* discursive, ci *intuiții*. Conceptele, fiind reprezentări generale, sunt separabile de reprezentările particulare, care se subordonează acelora, pe când spațiul și timpul în genere nu pot fi separate de spațiile și timpurile particulare. Spațiile și timpurile particulare sunt *realiter* în spațiul sau timpul în genere, pe când de pildă oamenii particulari nu se află *în* conceptul de om, ci *sub* el. Mai de grabă conceptul se află în lucrurile particulare, însă numai ca o parte a lor, de oarece lucrurile particulare cuprind și alte note.

IV) Dovada pozitivă. Spațiul și timpul sunt intuiții, fiindcă le reprezentăm ca infinite. Infinitatea e o proprietate numai a intuiției, nu și a conceptului, căci dacă toate părțile spațiului sunt în spațiu, acesta trebue să fie infinit. Deci spațiul ca și timpul sunt unice și ca atare individuale. Proprietățile lor comune sunt: *infinitatea, omogeneitatea, conti-*

nuitatea. Deosebirile lor sunt: spaţiul are trei dimensiuni (e deci euclidian); timpul are o singură dimensiune.

27. *Expunerea transcendentală,* care pune chestia de drept, arată că anumite cunoştinţe sintetice a priori sunt posibile numai prin supoziţia intuiţiilor a priori. Acele cunoştinţe sintetice a priori *sunt* prezente în geometrie, aritmetică şi cinematică. Fără spaţiu ca intuiţie a priori nu e posibilă geometria; fără timp ca intuiţie pură nu e posibilă numărătoarea şi deci numerele; fără spaţiu şi timp nu se constitue cinematica sau teoria matematică a mişcării. Dacă spaţiul şi timpul ar fi empirice (a posteriori), propoziţiile matematice n'ar fi apodictice, n'am fi niciodată siguri că propoziţiile matematice nu vor fi răsturnate de alte experienţe; dacă spaţiul şi timpul ar fi concepte, propoziţiile matematice n'ar fi sintetice. Cum însă propoziţiile matematice sunt totodată sintetice şi apodictice (necesare şi universale), ele nu sunt posibile sau fundate decât sub condiţia ca spaţiul şi timpul să fie intuiţii a priori. Kant n'a păstrat totdeauna convingerea că apodicticitatea d. p. a geometriei se datoreşte exclusiv proprietăţilor intuitive ale spaţiului, fără concursul inevitabil al gândirii. In Prolegomene (§ 38), susţine că spaţiul singur e prea nedeterminat, şi de aceea, pentru a avea anumite figuri, se cade să recurgem la intelect, posesor al capacităţii de construcţie sau al spontaneităţii. Geometria îşi are obârşia în construcţia conceptelor, având drept cadru general intuiţia spaţială. In acest chip intuiţia e subordonată spontaneităţii intelectuale.

Spaţiul şi timpul sunt forme sau condiţii ale receptivităţii sensibile, anume, spaţiul e forma simţului extern, iar timpul forma simţului intern. Timpul e o condiţie mai generală decât spaţiul, întrucât *tot ce e dat* trece prin faţa simţului intern. Prin timp percepem şi obiectele externe şi pe noi înşine, prin spaţiu numai obiectele externe. Timpul e forma mijlocitoare a tuturor percepţiilor. Competenţa mai cuprinzătoare a timpului se va învedera şi în Analitică (în schematism).

Cele două expuneri duc la încheeri de covârşitoare însemnătate filosofică:

a) *Idealism transcendental şi realism empiric.* Teoria kantiană a spaţiului şi timpului se opune deopotrivă concepţiei populare ca şi tuturor doctrinelor de până la el. Concepţia populară şi filosofia tradiţională sunt de acord în acest punct: spaţiul şi timpul sunt *realităţi,* sunt ceva independent de conştiinţă, fie *substanţe* sau imense *receptacole* ale lucrurilor (mai

ales Newton), fie *atribute sau moduri* (Spinoza), fie *relaţii* subiective, fundate însă în natura lucrurilor (Leibniz, Wolff). O singură doctrină constitue o excepţie, aceea a lui *Berkeley*, care, reducând spaţiul la o „idee în conştiinţă", îl *idealizează*, îl face o simplă reprezentare subiectivă, însă într'un sens cu totul altul decât la Kant. La acesta din urmă spaţiul şi timpul sunt forme ale receptivităţii sensibile externe sau interne. Urmează de aci că reprezentările de spaţiu şi timp au valoare reală în ce priveşte obiectele sensibile sau empirice. Consecinţa e inevitabilă. Dacă spaţiul şi timpul sunt condiţiile sau fundamentele oricărui obiect empiric, atunci nimic nu e dat extern, fără coexistenţă, nimic nu e dat extern sau intern fără succesiune.

Deci spaţiul şi timpul au *realitate empirică*, adecă pentru noi, care posedăm o raţiune receptivă (sensibilă). Sensibilitatea cu formele ei nu stă în natura lucrurilor ci în natura noastră. Spaţiul şi timpul, fiind forme ale conştiinţei, sunt *ideale*, nu sunt *metafizic reale* (absolute); dar *idealitatea lor e transcendentală*, adecă cele două forme sunt necesare şi universale, sunt apriori, nu empirice. Trebue bine precizată idealitatea transcendentală, legată de realitatea empirică, asemenea celor două feţe ale medaliei.

Idealitatea transcendentală nu susţine că lucrurile depind de *sufletul meu*, pentru simplul cuvânt că şi sufletul este un dat empiric. Corpuri şi suflete sunt deopotrivă de empirice. E drept, uneori Kant subordonează neconsecvent simţul extern celui intern, socotind tot ce e dat ca o stare individual subiectivă — şi atunci criticismul se apropie de idealismul subiectiv, „mistic", al lui Berkeley, pe care el n'a încetat de a-l respinge: spaţiul e o idee în sufletul individual, e subiectiv din punct de vedere psihologic. De sigur, spaţiul şi timpul sunt şi ele subiective, cum sunt sensaţiile, însă ele posedă altă subiectivitate decât aceea a materialului sensorial; Kant însuşi ne cere să deosebim „idealitatea transcendentală", a spaţiului şi timpului, de „subrepţiile sensaţiei", căreia nu-i revine nicio idealitate.

Sensaţiile aparţin unui subiect individual, *acestui* suflet empiric; pe când spaţiul şi timpul aparţin unui subiect generic, unei „conştiinţe îndeobşte", de care filosoful va vorbi în trecăt mai târziu. „Conştiinţa generică" e conceptul cel mai necesar pentru constituirea şi înţelegerea kantismului, dar şi cel mai puţin elucidat de Kant.

Spaţiul şi timpul sunt condiţii transcendentale, ca atare ele produc obiectele (reprezentările) sensibile şi în consecinţă sunt reale, însă numai în ordinea empirică, ordine care, pentru realitatea absolută, e ideală[1]). Nu avem un spaţiu în noi şi altul în afară. Reprezentarea corpului e însuşi corpul, însă o reprezentare necesară şi universală. E aci un monism epistemologic de netăgăduită valoare filosofică, dar rău înţeles de comentatori, poate fiindcă el e insuficient fundat de Kant. Repetăm, subiectivitatea ce condiţionează reprezentarea empirică nu e psihologică, nu e dar ea însăşi empirică, ci epistemologică sau transcendentală. Spaţiul şi timpul au idealitate transcendentală (nu empirică), tocmai de aceea ele posedă şi realitate empirică. Am văzut că filosoful criticist aproape identifică idealitatea transcendentală şi realitatea empirică.

Rezultatul e oarecum surprinzător la prima vedere. Kant duce idealismul la extrem şi ca atare pare în cel mai categoric antagonism cu simţul comun. In fond idealismul transcendental îngădue o justificare a simţului comun. Imaginea vulgară despre lume rămâne la Kant neschimbată: există în afară de *mine* ca suflet empiric o lume corporală, iar această lume este *pentru mine* aşa cum o percep (numai partea de sensaţie poate varia individual, şi aceasta nu totdeauna). Lumea nu e reală din punct de vedere metafizic, ci are idealitate, dar şi aceasta e specifică: transcendentală. Cum vedem, soluţia transcendentală kantiană presupune o realitate metafizică, de care vom vorbi îndată. Kant nu rămâne însă — spuneam — în mod consecvent pe planul idealismului transcendental, ci alunecă în idealism empiric, în psihologism, şi atunci se apropie sau de Berkeley sau de Descartes, adecă, sau suprimă spaţiul, transformându-l în *idee* (iluzie), sau păstrează spaţiul real, care însă nu e dat nemijlocit. Nemijlocit dat e numai spaţiul reprezentat, subiectiv. In cadrul deslegării lui Descartes se isca greutatea, care a şi dus la criticism: de unde ştim că spaţiul reprezentat concordă cu spaţiul real? Un singur răspuns e valabil: n'avem de unde şti. De aceea Descartes e nevoit a recurge la garanţia divină. Cartesianismul este, spune Kant,

1) Deosebirea dintre determinările spaţiale şi calităţile sensoriale, făcută din antichitate de Democrit, a fost reluată de moderni şi aşezată la temelia ştiinţelor naturale (o lume de atomi sau electroni mobili fără coloare, sunet, miros, gust, etc.). Deosebirea acordă realitate spaţiului (calităţilor primare) şi subiectivizează sensaţia (calităţile secundare). Kant subiectivizează şi spaţiul-timp, dar pe un alt plan, care justifică realitatea lui (empirică).

un „idealism problematic”, pe când acela al lui Berkeley este „mistic”. Cum vom mai arăta, Kant se strădue necontenit, fără a izbuti mulţumitor, să definească idealismul său în opoziţie cu celelalte idealisme. In ediţia II-a a Criticii pure (Analitica transc.), ni se oferă chiar o surprinzătoare „respingere a idealismului”.

Idealismul trecut păcătueşte sau prin dedublarea spaţiului în real (metafizic) şi ideal (psihologic) — teza lui Descartes, sau prin reducerea spaţiului la o simplă reprezentare personală, la o stare psihologică — teza lui Berkeley. Calea bună e transcendentalismul: spaţiul şi timpul sunt forme intuitive a priori, care condiţionează lucrurile în mod necesar şi universal, nu psihologic, individual şi contingent. De aceea lumea reprezentării e chiar lumea reală — fireşte, e vorba de realitatea empirică, pentru şi prin om. Logicianul *A. Trendelenburg* a susţinut o „a treia posibilitate”: spaţiul şi timpul sunt şi afară de noi (metafizic) şi în noi (transcendental). Kant cunoştea această a treia posibilitate, dar a înlăturat-o ca necontrolabilă. Cum nu putem eşi din conştiinţă, pentru a constata prezenţa unui spaţiu real (metafizic), trebue să recurgem la „sistemul preformaţionist”, adecă la armonia prestabilită de Dumnezeu între interior şi exterior, ipoteză metafizică, împotriva căreia tocmai s'a ridicat criticismul.

Se învederează că filosofia critică nu face deosebire între spaţiul psihologic şi cel real (empiric); mai mult, el nu face deosebire nici între spaţiul real (empiric) şi spaţiul matematic sau geometric. Spaţiul geometric e chiar intuiţia pură sau forma subiectivă, dar cum această formă condiţionează obiectele sensibile, spaţiul matematic este şi spaţiul sensibil. Aşa dar, intuiţia spaţială e structurată, după kantism, *euclidian;* spaţiul real e şi nu poate fi decât euclidian. S'a adus apriorismului kantian obiecţia că geometria euclidiană nu e apodictică (apriorică), fiindcă alături de ea rămân posibile *geometriile numite non-euclidiene.* Kantismul poate răspunde acestei întâmpinări următoarele: geometriile noneuclidiene sunt variaţii ale axiomelor geometrice, nu chiar ale intuiţiei spaţiale. Deaceea geometriile noneuclidiene nu sunt intuitive, referindu-se la spaţiu numai nominal. Un spaţiu cu mai mult sau mai puţin de trei dimensiuni ese din sfera reprezentării concrete. Insuş Kant admite în prima sa operă (Gedanken von der wahren Schätzung...) posibilitatea altor geometrii. Dar acestea nu modifică intuiţia noastră. Fireşte, pot exista fiinţe cu alte in-

tuiţii spaţiale şi atunci axiomele noneuclidiene decurg necesar din acele intuiţii. Insă şi în cadrul acestor intuiţii diferite, geometria rămâne apodictică. Se schimbă intuiţiile, dar apodicticitatea rămâne, fiindcă e fundată pe ipoteza transcendentalului (v. K. Ficher: Op. cit. 527). Soluţia kantiană ar putea fi sdruncinată, dacă s'ar arăta că în cadrul intuiţiei noastre spaţiale drumul cel mai scurt între două puncte nu e linia dreaptă.

b) *Fenomen şi Noumen (lucrul în sine)*. Din apriorismul spaţiului şi timpului decurg subiectivismul sau idealismul transcendental, garanţie a realismului empiric. Iar din subiectivismul transcendental decurge *fenomenismul*. Idealitatea transcendentală se defineşte în opoziţie cu realitatea metafizică. Prin urmare, sensibilitatea, ca facultate de intuiţie, are de a face numai cu „apariţii" (Erscheinungen), cu fenomene, nu cu „lucruri în sine". Termenul de fenomen, de origine platonică, are în Estetică un înţeles provizoriu. Fenomenul nu e constituit numai din sensaţii+ordinea temporo-spaţială, ci presupune o ordine superioară, determinată de intelect (gândire). Deabia în Analitica transcendentală vom cunoaşte toate condiţiile constituante ale fenomenului. Estetica însă statorniceşte condiţia primordială a fenomenului sau apariţiei: intuiţia *sensibilă* sau apariţia *pentru cineva* şi *intuiţia* sensibilă sau apariţia *a cevà*, relaţia cu ceva străin. Fenomenalitatea postulează dar nu numai o receptivitate sau pe cineva care primeşte — de aceasta ne-am ocupat — dar matifestarea *a ceva*, care se oferă sau se dă. Fenomenul presupune *lucrul în sine*.

Cunoştinţa sensibilă e *fenomen*, numai dacă ne instalăm în „lucrul în sine", în realitatea absolută; pentru noi însă ea e realitate empirică, nu *iluzie*. E greşită dar conceperea idealismului kantian ca iluzionism, cum susţine Schopenhauer, care din nefericire a popularizat-o. Pentru Schopenhauer „lumea e o reprezentare", *în creerul meu*, ca şi cum creerul n'ar aparţine şi el reprezentării sau fenomenului. Dar nu numai creerul, dar nici eul concret, conştiinţa psihologică, nu mă scoate din sfera fenomenală (empirică). Cunoaşterea de sine, presupunând forma „simţului intern", timpul, rămâne tot în ordinea fenomenală. Kant nu vede în *cogito* cartesian desvăluirea unei substanţe spirituale, ci o simplă formă, un cadru gol.

Lumea corporală este tot aşa de nemijlocit cunoscută ca şi lumea internă. Ele sunt deopotrivă de reale sub raport

empiric şi deopotrivă de ideale sub raport metafizic. Desigur, Kant vede deosebirea dintre cele două feluri de fenomene. Fenomenul extern presupune un *altul* decât mine, care mă afectează; fenomenul intern (cunoaşterea de sine) nu presupune un altul, căci e o afectare de sine, o *spontaneitate*, care ne apropie de lucrul în sine, fără a-l face prin aceasta mai cunoscut. Sufletul rămâne în cadrul experienţei sensibile, afirmaţie pe care Platon n'ar fi primit-o. Totuş Kant nu-şi poate stăpâni impulsul de a acorda preferinţă spiritualului. Dacă sfera metafizică îngădue o determinare oarecare, aceasta va fi căutată în ordinea spirituală, nu în cea corporală. Kant şovăe între două teze: una populară, de obârşie platonică, sensibilul e egal cu material, şi alta proprie, sensibilul cuprinde şi sufletul, iar metafizicul stă dincolo de corp şi suflet, ambele fenomenale.

Fenomenalismul kantian are o îndoită funcţiune. Intâi, el justifică concepţia matematică a naturii. Numai dacă spaţiul şi timpul valorează necesar (deci a priori), e posibilă noua ştiinţă matematică a naturii. Al doilea, el justifică odată cu fizica şi metafizica. Idealitatea transcendentală trimite la transcendent. Dacă lumea empirică e numai fenomen, ea indică o realitate în sine, de care e dependentă.

Fenomenul implică necesar „lucrul în sine" sau existenţa absolută. Lucrul în sine e corelativul fenomenului, dar nu e cuprins el însuş în fenomen. Termenul de lucru în sine, este piatra de încercare, dar şi crucea interpretării kantiene. Un fapt ni se pare afară de orice discuţie: Kant nu s'a îndoit niciodată de *existenţa* lucrului în sine; în schimb modalitatea *determinării* lui în cadrul criticismului a variat.

Chiar din Estetica transcendentală se desprinde o determinare indirectă sau negativă. Dacă numai fenomenul e în spaţiu şi timp, urmează că lucrul în sine e nespaţial şi netemporal. Ca atare lucrul în sine corespunde spontaneităţii gândirii, de aceea e numit inteligibilul sau noumenalul (nous= inteligenţă). E de văzut, dacă lucrul în sine, prin faptul că e gândit, poate fi şi cunoscut. Oricum, chiar în determinarea negativă este cuprins şi un rezultat pozitiv de mare însemnătate. Fără lucrul în sine fenomenul devine o iluzie — cădem dar în subiectivismul lui Berkeley; fără lucrul în sine fenomenul devine existenţa absolută — cădem în realismul transcendental. In primul caz lucrul în sine are un rol realist, în cazul al doilea, din contră, unul idealist. In ambele împrejurări se asigură fenomenului caracterul de realitate *empirică*.

In Estetică lucrul în sine mai primeşte determinarea cea mai surprinzătoare în cadrul criticismului, dar în multe privinţe inevitabilă. Notăm ca o ciudăţenie că originea formelor a priori, deci, şi a spaţiului+timpului, nu e la Kant o problemă ce aşteaptă un răspuns. Structura apriorică a raţiunii noastre e, pentru filosof, o dată primordială ce nu are nevoe de explicaţie. Nouă ni se pare că tocmai acest fapt solicita examenul; altminteri rămâne o afirmaţie arbitrară. In schimb, pentru Kant e o problemă urgentă originea *materialului senzorial*, care este dat sau impus. Sensaţia presupune un *altul* care dă sau *afectează*. De oarece lucrul în sine nu afectează direct eul empiric, conştiinţa psihologică, *afectarea e transcendentală*. Lucrul în sine e „cauza" sau fundamentul sensaţiilor; el afectează nemijlocit *eul în sine*. Rezultatul Analiticii, de care ne vom ocupa mai jos, îndreptăţeşte obiecţia: cauzalitatea, ca formă a priori a intelectului, se aplică numai la fenomene (experienţă), nu şi la lucrurile în sine. Drept răspuns se face deosebirea între cauzalitatea naturală, legată de timp şi spaţiu, şi cauzalitatea inteligibilă sau prin libertate, independentă de timp şi spaţiu. Oricum am privi amestecul cauzalităţii în determinarea lucrului în sine, afectarea sensibilităţii de către acest lucru continuă a se lovi de greutăţi. Căci lucrul în sine, prin natura sa intimă, corespunde inteligenţei, nu sensaţiei. El e inteligibilul, refractar sensibilizării.

Continuăm determinările lucrului în sine. In *Analitică* lucrul în sine e înnăbuşit sub calificative de ordin negativ: e un *concept-limită*, e un *concept problematic*, e un X nedeterminat, un corelativ al unităţii conştiinţei sau apercepţiei. Schimbarea de atitudine din Analitică pricinueşte nedumeriri şi trădează un cerc viţios. In Estetică mişcarea e dela lucru în sine la fenomen; în Analitică dela fenomen la lucrul în sine. Fiindcă se admite dela început existenţa lucrului în sine, ajungem în Estetică la încheerea că lumea noastră e fenomenală. Fără prototeza realităţii metafizice, creiate de Dumnezeu, n'aş putea vorbi de fenomen. Dar odată fenomenul constituit astfel, el se întoarce contra lucrului în sine, reducându-l la un concept-limită, fără a-l nega, de teamă de a nu se nega pe sine ca fenomen. Se uită însă că degradarea lucrului în sine la treapta de concept problematic face şi fenomenul problematic. Greşala lui Kant e că nu observă că lucrul în sine, dedus din fenomen şi de aceea problematizat,

e identic cu lucrul în sine, din care s'a scos fenomenul[1]).

Completăm sumar determinările lucrului în sine. Aceste noui determinări încearcă să contopească lucrul în sine-principiu din Estetică cu lucrul în sine-consecinţă din Analitică. In *Dialectica transcendentală* lucrul în sine e o *Idee* care reprezintă, prin totalizarea infinit progresivă a condiţionalului empiric, „Absolutul" sau „Necondiţionatul". Incă mai îndrăsneţ *Critica raţiunii practice* vede în lucrul în sine subiectul inteligibil care îşi manifestă spontaneitatea în actul liber. In sfârşit, în *Critica judecăţii* lucrul în sine e principiul ordonării finaliste şi al armoniei din natură şi din subiectul contemplativ (frumosul). Ordinea sau armonia este revelaţia sensibilă a Inteligibilului sau Voinţei libere.

Drept încheere, Estetica transcendentală dă o primă şi decizivă contribuţie la întrebarea: *Cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori?* Ele sunt posibile, fiindcă avem intuiţiile a priori, spaţiul şi timpul. Sinteza unor termeni străini presupune ca fundament al unirii intuiţia. E adevărat, cum vom arăta, gândirea însăş e sinteză, e funcţie de unire, dar fundamentul unirii rămâne tot intuiţia sensibilă. De aci încheerea, plină de urmări: dacă şi în sfera gândirii avem judecăţi sintetice a priori (Analitica), e numai fiindcă orice gândire se raportă necesar la o intuiţie sensibilă, fiindcă orice *gândire,* în sine formă goală, primeşte un conţinut şi devine astfel *cunoştinţă* numai prin intuiţia sensibilă. Gândirea e valabilă numai în cadrul experienţei, deşi prin esenţa ei depăşeşte sensibilul — rezervă de mare răsunet mai târziu. Am evitat până acum, pe cât a fost cu putinţă, termenul de *experienţă,* care şi el are în criticism felurite înţelesuri. In Analitica transcendentală, capitolul ce urmează, el nu mai poate fi ocolit, căci în discuţie e tocmai posibilitatea *naturii* ca obiect de experienţă, pe scurt, e posibilitatea fizicii.

II. *Analitica transcendentală: cum e posibilă ştiinţa pură a naturii.*

28. *Logica transcendentală.* Estetica a făcut dovada că „aparenţa" sau cunoştinţa sensibilă este alcătuită din două elemente: sensaţiile a posteriori (materia) şi ordonarea acelora în şi prin cele două intuiţii pure, spaţiul şi timpul (forma).

---

1) C. Noica susţine că sunt două lucruri în sine (unul ontologic şi altul epistemologic): Concepte deschise în istoria filosofiei, 1936, p. 117. Această distincţie a fost făcută de *K. L. Reinhold* (vezi sub D, No. 4).

Prin intuițiile pure sensațiile amorfe, multiplul, se transformă în *Erscheinungen* (aparențe), care cu toate acestea nu încetează de a fi *subiective*. Cunoștința sensibilă e numai o „judecată de percepție" (Wahrnehmungsurteil), cum o numește în Prolegomene (§ 18—20). Judecata de percepție este în Estetică — spuneam — subiectivă, fiindcă exprimă o stare trecătoare a fiecăruia. „Odaia este caldă, zahărul e dulce, pelinul e amar, sunt judecăți care au numai valoare subiectivă. Nu pretind că în orice timp va trebui să simt la fel sau că toți ceilalți trebue să simtă la fel cu mine" (Proleg., trad. Antoniade, § 19). Există alte judecăți empirice, care pretind a exprima o stare obiectivă de lucruri, independentă de stările psihologice. Acestea se cheamă „judecăți de experiență" (Erfahrungsurteile); ele cuprind în afară de întâmplătoarea ordonare spațială și temporală, o *conexiune necesară între fenomene*, prin care ele se raportă la un *obiect* unul și acelaș pentru toți. Conexiunea necesară nu vine din sensibilitate, nu e *dată*, ci e adăogată de activitatea spontană a gândirii (intelectului).

In măsura în care cunoștința noastră nu izvorăște din sensibilitate, ea își are obârșia în intelect. Deosebirea dintre cunoștința sensibilă (intuiția) și cunoștința intelectuală (conceptul) e următoarea: sensibilitatea e receptivă, prin ea obiectele sunt date; intelectul e facultatea spontaneității conceptelor, prin el obiectele sunt gândite. Niciuna din aceste facultăți nu e de preferat celeilalte. "Cugetări fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe... Amândouă puteri sau facultăți, nici nu pot schimba funcțiunile lor. Intelectul, nu poate intui nimic, și simțurile nu pot gândi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoașterea. Din această cauză însă nu e îngăduit a amesteca contribuția lor, ci avem puternice motive de a le separa cu grijă una de alta și a le deosebi. De aceea deosebim știința regulelor sensibilității în general, adecă estetica, de știința regulelor intelectului în general, adecă de logică" (Critica r. pure, trad. Brăileanu, p. 88).

Problema Analiticii, clar exprimată din 1772 (scrisoarea din 21 Februar către M. Herz), sună: „pe ce fundament rezidă raportarea a ceeace se cheamă în noi reprezentare la obiect?". Fundamentul e intelectul. Cum face intelectul din stări subiective temporo-spațiale o *experiență*, o lume obiectivă? De oarece nu există experiență fără un conținut sau un obiect,

problema capătă această formulă: *cum e posibilă natura?* „Natura este existenţa lucrurilor întrucât e determinată de legi universale" (Prolegomene, § 14). Ştiinţa explicativă a naturii fiind *fizica*, cea dintâi problemă a logicii transcendentale e: „cum e posibilă fizica?". In sfârşit, fiindcă în discuţie sunt adevărurile necesare şi universale ale fizicii, problema dobândeşte o nouă înfăţişare: „cum e posibilă ştiinţa pură a naturii?', care există însă de fapt. (Prolegomena, § 13).

Intru cât şi în domeniul intelectului analiza descoperă opoziţia dintre elementul a posteriori (empiric) şi cel a priori, elementul a priori al intelectului e alcătuit din *concepte pure*, care exprimă „forma gândirii unui obiect în genere". S'a observat înainte că dacă intuiţiile pure sunt ca şi conceptele pure forme ale cunoştinţei noastre, deosebirea dintre sensibilitate şi intelect nu e aceea, esenţială la Kant, dintre receptivitate şi spontaneitate, căci orice formă exprimă spontaneitatea subiectului cunoscător. Kantismul tinde a acorda prioritate spontaneităţii.

Cu formele gândirii se îndeletniceşte *logica*. Vom face însă deosebire între logica generală şi cea transcendentală, deşi ambele se ocupă cu forma gândirii. Logica generală sau tradiţională cercetează forma gândirii numai din punct de vedere *logic*, nu şi din punctul de vedere al valorii ei obiective, sau din punct de vedere *epistemologic*. Logica generală se ocupă numai de raportul *reprezentărilor* între ele; logica transcendentală se ocupă de reprezentări în raportul lor cu *obiectele*.

Logica tradiţională, aristotelică, face deosebirea dintre „analitică" şi „dialectică". Cea dintâi are ca obiect *analiza* formelor de gândire, pentru a descoperi un criteriu pur formal al adevărului. A doua socoteşte că, deşi rămânem în cadrul unei gândiri *pur formale*, putem lărgi cunoştinţa chiar în *conţinutul ei*. Rezultatul dialecticii sunt cunoştinţe înşelătoare, simple *iluzii*. Tot aşa logica transcendentală se împarte în „Analitica transcendentală" şi „Dialectica transcendentală". Cea dintâi oferă o *analiză* a formelor de gândire, care se aplică la obiectele date intuiţiei; de aceea Analitica ajunge la rezultate valabile. Valabilitatea obiectivă a acestei gândiri se explică astfel: gândirea *constitue* obiectele; ea valorează pentru obiecte, fiindcă obiectele sunt posibile numai prin această gândire. Aceste obiecte sunt toate empirice. A doua caută să aplice, cu ajutorul raţionamentului, formele pure ale intelectului dincolo de orice experienţă sau intuiţie, *în mod pur deductiv sau pro-*

gresiv, şi ajunge la simple iluzii de cunoştinţe. Analitica transcendentală e laturea pozitivă a logicii; dialectica e laturea negativă. Fizica poate fi fundată; metafizica nu e legitimă. Vom vedea în Dialectica transcendentală că există totuş o întrebuinţare justă a gândirii dincolo de marginele intuiţiei sensibile şi că deci nu orice fel de metafizică e imposibilă.

Analitica transcendentală, cum arată termenul împrumutat Organonului aristotelic, analizează componentele a priori ale gândirii. Acestea sunt de două feluri: *conceptele* (Begriffe) *a priori* sau *categoriile* şi *principiile* (Grundsätze) *a priori*, care emană din categorii după aplicarea acestora la intuiţii. Dialectica sau teoria raţionamentului desvălue iluziile vechii metafizici, cuprinse în trei discipline raţionale: psihologia, cosmologia şi teologia. Intelectul e capacitatea conceptelor şi judecăţilor; transcendental conceptelor le corespund categoriile iar judecăţilor principiile a priori. Intre intuiţii şi concepte mijlocirea o fac *schemele* transcendentale care corespund *imaginaţiei*, ea însăş facultate mijlocitoare între intuiţie şi concept. Teoria *schematismului* nu e o piesă adăogată artificial din nevoia simetriei, ci un element necesar care micşorează dar nu desfiinţează, din nefericire, distanţa dintre intuiţie şi concept.

29. *Analitica conceptelor. Categoriile.* Conceptele a priori trebue să îndeplinească patru condiţii: a) să fie pure sau a priori; b) să fie concepte, nu intuiţii (ca spaţiul şi timpul); c) să fie elementare, nu derivate sau compuse; d) să fie complete.

Analitica conceptelor are o îndoită temă: a) să constate de fapt sistemul complet al categoriilor; această temă constitue „deducţia metafizică", echivalenta „expunerii" din Estetică: b) „deducţia transcendentală" are ca temă să explice cum e posibilă raportarea conceptelor a priori la obiecte. Acest studiu e o *quaestio juris*, o justificare, o „deducere" care, după chiar părerea lui Kant, este partea cea mai semnificativă dar şi cea mai grea a Criticii raţiunii pure.

a) *Deducţia metafizică.* Deducţia metafizică a categoriilor sau conceptelor pure e satisfăcută, dacă Analitica izbuteşte a întocmi un sistem complet al categoriilor. E nevoe în acest scop de un principiu sau îndreptar al sistematizării. Kant găseşte îndreptarul în analogia dintre uzul transcendental şi cel pur logic al intelectului. Spre deosebire de intuiţie care rezidă pe afectare, conceptul rezidă pe o *funcţie* sau pe o activitate. *Funcţia este unitatea de act prin care reprezentări*

deosebite sunt ordonate sau unite sub ceva comun. Intrebuințarea logică a intelectului constă din funcția de *unire a reprezentărilor,* funcție numită judecată. Intrebuințarea transcendentală a intelectului constă în funcția, datorită căreia multiplul intuitiv e adus sub unitatea gândirii. Deosebirea celor două întrebuințări e următoarea: întrebuințarea logică procedează analitic, cea transcendentală sintetic. Cum însă acelaş intelect procedează analitic sau sintetic, vom avea atâtea moduri de *sinteză* câte feluri de judecăți logice. Funcția logic-formală (judecata) este identică cu funcția real-transcendentală. Analiza logică din judecată implică sinteza pură. Dacă scoatem din judecăți conținutul lor empiric, rămâne forma sau sinteza. Unitatea multiplului produsă de sinteza pură se cheamă *concept pur* sau *categorie.* Categoria e un mod de sinteză. In sens aristotelic, categoria e în acelaş timp un mod de exprimare dar şi un mod de a fi. Notăm că, la Kant, sinteza poate fi oarbă, psihologică, inconştientă, datorită imaginației (schemele), sau conştientă, logică, datorită intelectului, şi atunci obținem adevărate cunoştințe.

Aşadar, Kant se serveşte de regulele logice sau de tabela judecăților ca îndreptar pentru aflarea conceptelor transcendentale sau a categoriilor: câte feluri de judecăți sau de uniri de reprezentări, tot atâtea feluri de categorii sau de uniri de intuiții. Deducția metafizică urmăreşte derivarea categoriilor din felurile de judecată. Derivarea are meritul, susține Kant, de a fi sistematică sau completă, nu „rapsodică", cum ar fi tabela categoriilor la Aristoteles.

In logică avem patru grupe de judecăți: de *cantitate,* de *calitate,* de *relație* şi de *modalitate,* fiecare grup având *trei* specii. Să urmărim în amănunte deducerea categoriilor din funcțiile judecății sau „arborele genealogic al intelectului pur",

Orice judecată este un raport între două reprezentări: subiect şi predicat. Dece patru grupe de judecăți? Explicația o vom găsi atât în aspectele subiectului sau predicatului, cât şi în relațiile dintre ele. a) Dacă luăm în considerație subiectul, independent de conținutul său, rămâne numai sfera, mărimea sau cantitatea lui, şi avem o *judecată de cantitate.* b) Dacă luăm în considerație predicatul, reținem numai calitățile lui şi avem o *judecată de calitate.* c) Dacă luăm în considerație relația dintre subiect şi predicat, obținem o *judecată de relație.* d) Dacă în sfârşit privim *modul* cum subiectul şi predicatul sunt uniți, avem *judecata de modalitate.* Fiecare grupă se diferen-

ţiază în trei specii şi astfel obţinem următoarea tabelă comparativă a judecăţilor şi categoriilor.

Punctul de vedere	Judecăţi	Categorii
cantitate	generale . . .	. unitate
	particulare . .	. multiplicitate
	singulare . . .	. totalitate
calitate	afirmative . .	. realitate
	negative . . .	. negaţie
	infinite . . .	. limitaţie
relaţie	categorice . .	. *inherenţă* şi subsistenţă (substantia et accidens)
	ipotetice . . .	. *cauzalitate* şi dependenţă
	disjunctive . .	. *comunitate* (acţiune reciprocă)
modalitate	problematice . .	. *posibilitate* — imposibilitate
	asertorice . .	. *existenţă* — neexistenţă
	apodictice . .	. *necesitate* — contingenţă

Să comentăm cele două tabele. a) In judecata de cantitate sfera subiectului poate fi universală (toţi), particulară (câţiva) sau singulară (acest ins). Sub raport logic judecata singulară aparţine celei universale. Categoriile corespunzătoare sunt: Unitate; Pluralitate; Totalitate. b) In judecata de calitate predicatul, ca proprietate a subiectului, poate fi afirmat sau negat. Deci judecata e afirmativă sau negativă. Judecata afirmativă are două forme: A este B şi A este non-B. A doua afirmă despre subiect toate calităţile posibile afară de B, de aceea se cheamă *judecată infinită.* Logica clasică trece această judecată printre cele afirmative. Categoriile sunt: Realitate; Negaţie; Limitaţie (infinitul e limitat de B, de aceea e indefinit). c) In judecata de relaţie, relaţia e sau între un lucru (o substanţă) şi accidentele sale, sub forma de judecată categorică, sau între raţiune (cauză) şi consecinţă (efect) în judecata ipotetică, sau în sfârşit între concepte ca specii ale unui gen *comun* în judecata disjunctivă: subiectul e sau A sau B; aceştia, deşi, se exclud, alcătuesc o comunitate de gen. Categoriile sunt: Substanţă-Accident (raport de inherenţă); Cauză-Efect; Comunitate (dedusă artificial din judecata disjunctivă). Categoriile de relaţie sunt cele mai însemnate. Ele servesc lui Kant cele mai multe exemple. Totuş ele stau în legătură mai degrabă cu raţionamentele decât cu judecăţile. d) Judecata de modalitate arată felul unirii exprimat de predicat

sau copulă. Unitatea sau e problematică (judecată problematică), sau existenţială (judecata asertorică) sau e necesară (judecată apodictică). Categoriile sunt: Posibilitate-Imposibilitate; Existenţă-Neexistenţă; Necesitate-Contingenţă. E de notat că judecata de modalitate implică raportarea reprezentării la existenţă şi de aceea ele nu sunt primordiale.

Acestea sunt *toate* judecăţile şi deci *toate* categoriile cu putinţă. Lipseşte categoria însemnată de *schimbare* sau *devenire*, care ar trebui aşezată între existenţă şi neexistenţă (categorie modală). Posteritatea a reproşat tabelei kantiane a categoriilor tocmai ceeace constituia în ochii lui Kant meritul ei cel mai mare: rigiditatea ei, caracterul sistematic şi definitiv. Filosofi contimporani, ca d. p. neokantianul H. Cohen şi idealistul francez L. Brunschvicg admit o tabelă mai suplă, evolutivă, o spontaneitate continuă a spiritului în faţa experienţei.

Kant propune încă o clasificare a categoriilor: categoriile de cantitate şi calitate sunt numite *matematice*, căci ele, asemenea matematicii, se ocupă de proprietăţile lucrurilor fără să ţină seamă de existenţa sau forţa acelor lucruri. Categoriile de relaţie şi modalitate sunt *dinamice*, căci ţin seama de realitate, care potrivit concepţiei leibniziene rezidă în forţă. Diviziunea trihotomică a fiecărui grup categorial are un înţeles: prima categorie e teza, a doua e antiteza, iar a treia sinteza primelor. Aşa de pildă totalitatea uneşte unitatea şi pluralitatea, comunitatea presupune substanţa şi cauzalitatea ce stabileşte comunitatea, în fine necesitatea e o existenţă totdeauna posibilă. In această trihotomie se află în germene dialectica speculativă. O ultimă observaţie: deducţia metafizică a categoriilor se deosebeşte de expunerea metafizică a spaţiului-timpului. Aceasta dovedeşte aprioritatea şi intuitivitatea spaţiului şi timpului, pe când prima stărue mai mult asupra numărului complet al categoriilor. Caracterul de concept nu mai are nevoe de deducţie, iar acela de a priori e trecut deducţiei următoare.

b) *Deducţia transcendentală.* A doua deducţie, spuneam, are rolul prim şi deci cel mai greu în justificarea ştiinţei. Greutatea nu stă atât în problemă, sau deslegarea ei, cât în argumentarea obscură, şovăelnică, perifrastică. Tema. simetrică celei din Estetică, e posibilitatea de a raporta conceptele pure (categoriile) la obiecte. Cum sunt valabile pentru obiecte conceptele, produse spontan de intelect? O supoziţie

neaparată a *deducției* transcendentale e *expunerea* transcendentală a spațiului și timpului. Expunerea n'a întâmpinat greutăți, fiindcă spațiul și timpul erau forme de receptivitate, moduri în care obiectele sunt date. Deci între formele intuiției și materialul sensibil era o conformitate mai ușor de constatat. Greutatea iese aci tocmai din neta deosebire dintre intuiție și concept. Categoriile, concepte pure sau produse spontane ale intelectului, au tendința — cum se știe din Disertație — de a se întinde dincolo de intuiția sensibilă, producând iluzia unei cunoștințe suprasensibile. Iată dece Analitica are în Estetică o necesară bază. Estetica oprește intelectul să depășească intuiția; ea impune aplicarea categoriilor numai la fenomenele sensibile.

Astfel problema deducției transcendentale este: cum pot categoriile, care sunt forme subiective, să facă din fenomenele sensibile, ele înșile subiective, obiectele, deci, cum din elemente subiective ia naștere obiectul, *natura*, lumea experienței? Pentru Kant, un singur răspuns e valabil: conceptele pure sau a priori se raportă la obiecte numai dacă acestea nu sunt lucrurile în sine, care există dinainte, ci dacă sunt obiectele empirice, reprezentările, dependente și condiționate de noi. Pe scurt, categoriile sunt obiectiv valabile, dacă ele sunt condițiile a priori ale *posibilității experienței*. Conceptul de „posibilitatea experienței" e baza de operație a deducției transcendentale.

Pe două căi putem încerca să demonstrăm posibilitatea experienței prin categorii. Intâi, luând ca punct de plecare conceptul de experiență. In acest concept se cuprinde nota că experiența nu e o cunoștință numai de stări subiective, ordonate temporal și spațial, ci o cunoștință de *obiecte*. Experiența nu e cu putință fără reprezentarea conexiunii necesare a percepțiilor. Dacă se face dovada că conceptele pure sunt condițiile experienței, se arată totodată că aceleași concepte sunt și condițiile în care ceva e cunoscut ca obiect. De aceea categoria este „concept despre un obiect" (Begriff von einem Gegenstand). Din gândire emană: *obiectivitatea* (contra subiectivității) și *ordinea* (contra dezordinii).

Nu putem trece mai departe fără a sublinia *echivocurile conceptului de experiență* la Kant. Se desprind patru înțelesuri: a) experiența e materialul empiric brut, *sensațiile* fără ordine, informe; b) experiența în sensul de „percepție" sau de „apariție", adecă sensațiile ordonate în spațiu și timp,

dar încă stări subiective; c) experienţa în sensul de observaţii ridicate la o anumită generalitate, ca în expresia: „om de experienţă"; d) însfârşit, experienţa ca obiectivare a „percepţiilor" cu ajutorul categoriilor. Astfel se explică expresia: „categoriile sunt condiţiile posibilităţii experienţei". Experienţa este compusă din experienţa Nr. 1 şi conceptele pure, care prin natura lor nu aparţin experienţei.

A doua cale porneşte dela conceptele pure şi raporturile lor cu realitatea. Să presupunem că conceptele pure (categoriile) n'ar avea niciun raport cu experienţa. Ar urma că ele n'au nicio legătură cu obiectele, care sunt date numai în experienţă şi deci că sunt şi rămân forme goale de gândire. Ipoteza e absurdă: o gândire pur formală fără nicio întrebuinţare. Trebue dar să existe un raport între categorii şi experienţă. Acest raport comportă două posibilităţi: sau conceptele sunt scoase din experienţă şi deci se orientează după ea, sau dimpotrivă — aparent paradoxal — conceptele fac posibilă experienţa şi deci aceasta se orientează după concepte.

A treia posibilitate presupune, cum se ştie, armonia prestabilită dintre gândire şi experienţă. Să examinăm cele două cazuri admisibile. Intâi: experienţa condiţionează categoria. Conceptele scoase din experienţă vor fi lipsite de necesitate şi universalitate, în timp ce, de fapt, conceptele fizicii newtoniene sunt necesare şi universale. Mai mult. Chiar empiristul D. Hume recunoştea că două categorii cardinale (substanţialitatea şi cauzalitatea) nu pot fi scoase din experienţă, ci sunt *produse* de imaginaţie şi de credinţa „vitală". Rămâne a doua posibilitate, care încetează de a mai fi paradoxală: „intelectul nu scoate legile sale a priori din natură, ci le prescrie" acesteia. Se înţelege, nu e vorba de intelectul psihologic, individual, ci de un intelect generic, logic. Intelectul e „legislatorul naturii" sau al experienţei. Ceeace e formulat provizoriu ca o ipoteză posibilă, trebue demonstrat; demonstraţia constitue partea cea mai obscură a deducţiei transcendentale.

„Unitatea sintetică a apercepţiei transcendentale". Problema e posibilitatea experienţei în opoziţie cu posibilitatea simplei aparenţe intuitive. Experienţa presupune *obiectivitate* (intuiţia singură e subiectivă) şi *legalitate* (intuiţia nu are o ordine fixă). De unde vin aceste două proprietăţi ale experienţei? Dacă experienţa ar fi alcătuită numai din intuiţii, n'am avea propriu zis o cunoştinţă, deoarece cunoştinţa cere nu numai un multiplu intuitiv, ci *unitatea* acestui multiplu. Prin

urmare, avem cunoştinţă, dacă se adaogă multiplului intuitiv o *sinteză*, o legare a lui, un act spontan, care nu poate veni din intuiţie, ci din intelect. Deducţia transcendentală cercetează posibilitatea sintezei multiplului intuitiv pentru a constitui astfel experienţa sau natura.

Putem rezuma astfel rezultatele obţinute de Deducţia transcendentală. Sinteza multiplului presupune reprezentarea unităţii, iar aceasta nu e altceva decât acel „gândesc" sau conştiinţa unei identităţi în toate actele de unire a multiplului. Fundamentul experienţei este pătrunderea tuturor intuiţiilor în „unitatea sintetică a apercepţiei transcendentale" sau a conştiinţei.

Kant a înfiripat două versiuni ale deducţiei transcendentale. In ediţia I-a a Criticii raţiunii pure deducţia e dominată de consideraţii psihologice; în ediţia II-a precumpăneşte aspectul logic, dar nu lipsesc nici rezidii psihologice. O deducţie consecvent transcendentală Kant n'a dat niciodată. Incepem expunerea cu deducţia transcendental-psihologică din ediţia I-a.

Potrivit terminologiei wolffiene, cunoştinţa noastră are trei „izvoare subiective" de cunoaştere: *sensibilitatea* care dă o *synopsis*, o viziune de ansamblu a multiplului (sensaţiilor) în spaţiu şi timp; *imaginaţia*, care produce o primă sinteză a multiplului, pregătind pe cea intelectuală; *apercepţia* (conştiinţa de sine), care produce sinteza perfectă a multiplului prin categorii. Synopsa sensibilităţii, tratată în Estetică, învederează numai receptivitatea cunoştinţei noastre. Pentru a face din multiplul synopsei sensibile o exprienţă, e nevoe de o sinteză, care aci se diversifică pe trei trepte legate de imaginaţie şi apercepţie (acestea la un loc alcătuesc intelectul). Fiecare din aceste trei sinteze are o lature empiric-psihologică şi una a priori: *sinteza de aprehensiune în intuiţie*, prin care multiplul intuitiv e avut în seria timpului, forma intuitivă universală, şi astfel e aprehendat într'o singură reprezentare, primind şi o primă ordine; *sinteza de reproducere în imaginaţie*, datorită căreia momentele anterioare celui prezent sunt reproduse în memorie şi astfel sunt unificate. De pildă, trăgând în spaţiul pur o linie, trebue să reproducem momentele anterioare, pentru a le sintetiza în imaginaţie; altminteri nu avem linia. In sfârşit, avem *sinteza de recogniţie în concept* sau *apercepţia*, prin care elementele aprehendate şi reproduse sunt recunoscute ca identice şi unificate într'un tot. Recogniţia a priori se face într'o *conştiinţă pură*, invariabilă, primordială, într'o apercepţie transcendentală. Fără identitatea sau unitatea conştiinţei de

sine (a apercepţiei), n'ar exista o identitate în reprezentări, un element acelaş pentru toţi, deci, *obiectiv. Conştiinţa pură sau apercepţia transcendentală, strict deosebită de cea empirică, e condiţia obiectivităţii şi a legalităţii.* Unitatea de apercepţie e principiul suprem al cunoştinţei; prin activitatea ei stările subiective şi contingente devin obiective şi necesare. Sinteza începe cu aprehensiunea şi trece la reproducere şi recogniţie pentru a culmina în unitatea de apercepţie transcendentală, în conştiinţa de sine, care nu e analitică (eu=eu), cum va susţine Fichte, ci e sinteza sintezelor, principiul unităţii.

Această fundare psihologică e completată tot în ediţia I-a de o deducţie transcendentală a categoriilor. Punctul de plecare e apercepţia transcendentală. Nicio reprezentare nu are o valoare de cunoaştere, dacă nu e primită de o conştiinţă identică, neschimbătoare, de un eu. O reprezentare e cunoscută numai dacă e *a mea.* E prima condiţie a cunoştinţei; ei i se supune şi conştiinţa empirică. Dar sinteza apercepţiei transcendentale e goală; de aceea e nevoe de o sinteză a imaginaţiei cu misiunea de a-i aduce material intuitiv. Contribuţia imaginaţiei nu e empirică sau reproductivă, ci a priori, productivă sau spontană. Se învederează de aci rolul imaginaţiei în cunoştinţă. Dacă a priori înseamnă activitate spontană, nu e imaginaţia principiul spontaneităţii, deci, şi al gândirii? Fără sinteza imaginaţiei gândirea nu se poate aplica la intuiţia empirică. Imaginaţia face legătură dintre cele două extreme: multiplul intuitiv şi unitatea de apercepţie. Categoriile decurg din colaborarea dintre imaginaţia a priori şi unitatea de apercepţie. Datorită celor 12 categorii, apercepţia introduce legalitate în intuiţie şi construeşte astfel experienţa. Intelectul e legiuitorul naturii; el dă acesteia legile generale, structura ei universală, nu însă şi legile particulare, care presupun experienţa. Ne lovim din nou de laturea cea mai şubredă a kantismului: cum se face că materialul intuitiv, în sine fără ordine şi formă, primeşte când o ordine (categorie), când alta, şi nu oricare după plac, ci una bine determinată (d. p. aci se aplică substanţa, dincolo cauzalitatea, etc.). Să fie oare ordinea (categoria) prefigurată în material? Atunci ordinea nu vine din intelect, ci se află chiar în „multiplul intuitiv". în materie. *Rob. Reininger,* pentru a ocoli greutatea, vorbeşte de o „afinitate" între intuiţie şi gândire: intuiţia „vine în întâmpinarea" gândirii, expresii ce maschează aporia fundamentală a kantismului. O vom reîntâlni în „Critica judecăţii".

In ediţia II-a deducţia, de precădere logică, străbate, două etape: a) deduce întâi unitatea de apercepţie; b) apoi categoriile, acestea fie din obiectivitatea experienţei, fie din legalitatea ei.

a) In orice cunoştinţă obiectivă avem o *legare* a unui multiplu sensibil temporo-spaţial. Legătura nu vine din sensibilitate, nu e *dată*, ci e adăogată de *spontaneitatea* subiectului. Legea de unire e primordială; ea e constitutivă gândirii. De unde vine legea universală de unire? Din *unitatea sintetică a apercepţiei*, din acel *ich denke* care întovărăşeşte toate reprezentările mele. Conştiinţa de sine, căreia i se supun reprezentările, e o sinteză primordială, nu e un agregat derivat, cum credea Hume; ea premerge oricărei uniri de reprezentări, chiar şi intuiţiei. Unitatea sintetică a apercepţiei este conceptul fundamental al filosofiei transcendentale. Unirea reprezentărilor condiţionează obiectivitatea; prin unire reprezentările subiective sunt raportate la un obiect. Geneza experienţei rezidă în aducerea multiplului sensibil la unitatea de apercepţie, datorită căreia intuiţia subiectivă devine *experienţă* sau cunoştinţă obiectivă. Cum observă Simmel: paradoxul kantian face din ceeace e mai subiectiv în conştiinţă, *din eu*, condiţia obiectivităţii.

b) Fiindcă funcţia, prin care multiplul intuitiv e adus la unitatea apercepţiei, este judecata şi fiindcă regulele, după care judecăm, sunt categoriile, intuiţiile trebue să stea sub categorii. Sarcina unificării o au categoriile, care sunt funcţii particulare ale unităţii de apercepţie. Prin categorii o propoziţie subiectivă se transformă într'una obiectivă. E deosebirea dintre „eu simt greutatea corpului" şi „corpul e greu". Ultima presupune categoria de substanţă care face dintr'o intuiţie spaţială subiectivă un corp sau un obiect (ceva ce persistă independent de stările mele schimbătoare). Deducţia categoriilor din legalitatea experienţei arată că nu există legi în natură fără intervenţia categoriilor. Aşa de pildă percepţiile de frig şi îngheţarea apei se reduc la o succesiune subiectivă şi nedeterminată. Prin aplicarea categoriei de cauzalitate obţinem o legătură necesară, o legalitate: frigul e cauza îngheţului. Categoriile, prescriind naturii legi, *sunt condiţia constituantă a experienţei — însă numai a experienţei.* Ele se aplică dar numai în cadrul fenomenelor, căci experienţa sau *natura e totalitatea fenomenelor.* Categoriile nu găsesc aplicare la lucrul în sine, care nu poate fi dat intuitiv. Nici su-

fletul nu e cunoscut altfel decât în aspectul lui fenomenal, cu deosebirea uşor de exploatat metafizic, că în condiţionarea fenomenalităţii interne tot eu sunt activ, sunt apercepţie pură. Eul meu pur produce eul meu fenomenal. Se ridică aci o întrebare tulburătoare: este eul pur, conştiinţa de sine transcendentală, un simplu fenomen? Fără îndoială că nu, pentru cuvântul că acel eu e condiţia oricărui fenomen. Dar atunci, ce este? Kant însuş, care a cercetat posibilitatea matematicii, fizicii, istoriei, metafizicii, etc., nu şi-a pus întrebarea: *cum e posibilă filosofia transcendentală însăş?* Această filosofie e o cunoştinţă perfectă, deşi nu presupune experienţa. Să fie oare o cunoştinţă metafizică? Idealiştii speculativi au interpretat în acest sens metoda transcendentală, transformând unitatea de apercepţie cu facultăţile ei într'o realitate spirituală, într'o ontologie a subiectului.

Conceptul fundamental şi cel mai obscur al Analiticii rămâne conştiinţa pură, *„conştiinţa în genere"* (Bewusstsein überhaupt). După părerea autorizată a lui H. *Amrhein* (Die Lehre vom „Bewusstsein überhaupt", 1909, p. IV), Kant, deşi cuvântul de Bewusstsein se întâlneşte în operele sale de 120 ori, iar acela de „überhaupt" revine frecvent alături de alţi termeni, nu uzează de formula „Bewusstsein überhaupt" decât de 9 ori, mai ales în Prolegomene (7 ori), şi atunci are nu mai puţin de şase înţelesuri (p. 53). Se poate spune însă că filosoful nu i-a dat o semnificaţie metafizică — în sensul tradiţional al metafizicii, ceeace ar fi fost contra principiului critic. La el „conştiinţa în genere" e un concept logic, abstract, e un auxiliar în fundarea unei cunoştinţe universal valabile, scrie Amrhein (p. 207). Totuş acest concept cuprindea cele mai multe virtualităţi metafizice. Amrhein rezumă în acest chip cercetarea sa, care urmăreşte conceptul de „conştiinţă în genere" şi la succesorii lui Kant până în vremea noastră (Cohen, Windelband, Rickert, Schuppe, Lipps, etc): „Aproape toţi mărturisesc că nu putem determina mai de aproape conştiinţă în genere şi se văd nevoiţi a o defini mai mult negativ; cei mai mulţi accentuiază că conştiinţa în genere e un simplu concept; totuşi se strecoară neobservat înapoia lui o realitate metafizică". Autorul, sub influenţa neocriticismului antimetafizic, susţine că şi pentru Kant conştiinţa în genere e un simplu concept (205).

Incheere. Deducţia transcendentală se întemeiază pe concepţia că obiectele experienţei nu sunt date dinafară, cum

crede conştiinţa dogmatică (vulgară sau metafizică), ci decurg din activitatea spontană a intelectului şi imaginaţiei, activitate desfăşurată în cadrul intuiţiei sensibile, care aşteaptă ordonarea legală şi obiectivarea. Urmează necesar că întreaga noastră cunoştinţă (teoretică), nu se referă la lucrul în sine, dar nu e nici o aparenţă goală, ci e un *fenomen*, adecă o reprezentare *obiectivă*. E o reprezentare, fiindcă e dependentă de factori subiectivi (sensaţii şi forme ale raţiunii pure), şi e obiectivă, fiindcă formele sunt a priori, adică necesare şi universale. Dacă am admite, declară Kant, că formele raţiunii pure sunt scoase din experienţă (sensaţii), am avea o *generatio aequivoca*, adecă am face să iasă spontan din contingenţă, caracteristică pentru experienţă, necesitatea (aprioritatea). Noi am subliniat că la Kant, discutabilă e tocmai ipoteza că experienţa ca atare nu poate fi necesară. Kant însuş oferă un sistem *epigenetic* (nu preformaţionist), întrucât nu deapănă întreaga cunoştinţă din intelect. Acesta produce cunoştinţa în liniile ei generale, în cadrul ei universal, nu în trăsăturile particulare, mereu noui, surprinzătoare, suple, pe care numai experienţa e în stare a le dărui.

31. *Analitica principiilor. Schematismul.* Ca şi în gramatică, tot aşa şi în filosofia transcendentală, cunoaşterea legilor de unire (a categoriilor), nu e tot una cu buna lor aplicare. Dacă nu le ştim aplica, ele sunt, ca şi aurul lui Midas, fără eficacitate. Aplicarea stă în justa subsumare a cazului particular în legea universală; iar subsumarea e tocmai judecata (Urteilskraft). Până aci Kant a confundat judecata cu intelectul, acum le separă. Adăogăm că judecata, de care se ocupă aci, e determinantă, nu e reflectantă, cum e în „Critica judecăţii". Analitica principiilor are ca obiect judecăţile a priori ale cunoştinţei, cum Analitica precedentă era îndreptată spre conceptele a priori. Principiile intelectului statornicesc legile potrivit cărora intuiţiile se subordonează condiţiilor generale ale categoriilor. Dar aci se iveşte marea greutate: cum putem aplica la intuiţii sensibile categoriile a priori; intuiţiile şi conceptele sunt cu totul eterogene. Se leagă uşor elemente omogene (sensibile), d. p. „masă" şi „rotund", dar e mult mai greu a spune: „căldura e *cauza* topirii", pentru acest motiv: cauza e un concept, iar căldura şi topirea sunt intuiţii sensibile, percepţii. Se cere neapărat un mijlocitor, de care se ocupă *schematismul transcendental*.

Termenul ce mijloceşte între elemente eterogene se cade

să fie deschis spre amândouă, trebue dar să fie intelectual ca conceptele şi sensibil ca intuiţiile, şi totuş a priori (ca formele), nu a posteriori (ca materia). Mijlocitorul ne e cunoscut: e *imaginaţia,* care funcţionează prin *scheme* transcendentale. Din aplicarea directă a categoriilor la scheme decurg principiile a priori sau formele judecăţii pure de care ne vom ocupa mai jos. Ne interesează deocamdată *schema.*

Schema e o sensibilizare a conceptului pur, e o „imagine" a categoriei. Nu e propriu zis o imagine, căci nu există imagini de noţiuni (d. p. imaginea omenirii), ci doar o figură, o monogramă, o schemă, care concretizează în linii sumare conceptul. Schema, care nu e imagine (Bild), trebue să fie universală ca conceptele şi individuală ca intuiţia. Prin scheme categoriile capătă intuitivitate şi astfel devin capabile de aplicaţie la intuiţiile sensibile.

Schema universală e timpul, fiindcă acesta e intuiţia prezentă în toate fenomenele. Timpul e dar universal şi a priori ca conceptul şi în plus e intuitiv. E vădit că în Analitică, spre deosebire de Estetică, timpul e pus mai presus de spaţiu , şi totodată apropiat de intelect prin rânduirea lui în *imaginaţie* (La Kant imaginaţia stă mai aproape de intelect decât de sensibilitate). Descoperim aci în faşă o metafizică a timpului, înfăptuită azi de *H. Bergson* şi *Martin Heidegger.* Kant însuş vorbeşte mai puţin de timp şi mai ales de *Zeitbestimmung* (determinarea temporală).

Schema e o sinteză categorială, însă în timp. Vom avea deci atâtea scheme câte categorii: a) *Schema cantităţii* e seria temporală (Zeitreihe), sau *numărul,* adiţiunea omogenului unitate la unitate. Cantitatea se aplică la intuiţii prin număr, afirmaţie ce aşează discontinuul înaintea continuului. b) *Schema calităţii* este conţinutul timpului (Zeitinhalt): real e ceeace umple timpul; negaţia e timpul gol. Realul umple timpul prin intensitate. c) *Schema relaţiei* e ordinea în timp (Zeitordnung), din trei puncte de vedere: constanţă, succesiune, simultaneitate. Schema *substanţei* e constanţa realului în timp (materia). Schema cauzalităţii e succesiunea realului în timp. In sine cauzalitatea — ca simplă categorie — e numai condiţionare logică (raţiune — consecinţă). Prin schema temporală raţiunea devine cauză antecedentă iar consecinţa efect. In sfârşit, schema *comunităţii* sau *reciprocităţii* e simultaneitatea substanţelor şi accidentelor. d). Schema *modalităţii* e raportul dintre real şi timp. Schema *posibilităţii* sună: ceeace există într'un timp ne-

determinat (ceeace nu contrazice esenţa timpului). Schema *realităţii:* ceace există într'un timp dat (garantat de percepţie). Schema *necesităţii:* ceeace există în orice timp. Dacă apreciem aceste scheme sub raportul fundării lor, constatăm că numai una este firească, aceea dintre cauzalitate şi succesiune. Ea trebue să fi servit ca punct de plecare, iar procedeul a fost apoi generalizat.

Sistemul principiilor a priori. Prin schematismul transcendental categoriile, în sine netemporale, se aplică la intuiţiile sensibile, care sunt date toate în timp. După ce principii? Principiile sunt universale, adecă îmbrăţişează toate fenomenele şi ca atare sunt apriori.

Ele alcătuiesc ultimele cunoştinţe a priori şi de aceea stau în nemijlocită relaţie cu ştiinţa naturii. Principiile acestea fac trecerea dela teoria cunoştinţei la ştiinţa pură a naturii.

Numărul principiilor pure corespunde numărului de categorii fundamentale: cantitate, calitate, relaţie şi modalitate. Mai departe, principiile se împart şi ele în *matematice* (cantitate, calitate), fiindcă sintetizează intuitivul şi posedă evidenţă nemijlocită, şi *dinamice* (relaţie, modalitate), fiindcă sintetizează existenţe şi posedă evidenţă mijlocită. Să trecem la cele patru principii, pentru care Kant găseşte expresii ce amintesc pe acelea ale lui Bacon în Novum Organon.

a) Principiile cantităţii sunt *axiomele intuiţiei,* axiome, fiindcă au, în cadrul experienţei, rolul fundamental al axiomelor în matematică. Principiul axiomelor sună: *toate intuiţiile sunt mărimi extensive,* căci ele au, ca intuiţii, părţi omogene şi ca atare sunt măsurabile (măsura implică omogeneitatea de părţi). Pe acest principiu se realizează geometria, dar mai ales aplicarea geometriei la fenomenele empirice.

b) Principiile calităţii sunt *anticipaţiile percepţiei,* fiindcă putem anticipa numai o singură proprietate (calitate); *intensitatea,* gradul. *In orice fenomen, realul sensorial are* o *mărime intensivă,* un grad. Nu putem anticipa *ce* anume simţim, ci *cum* simţim, adecă intensitatea oricărei sensaţii. Sensaţia nu are părţi, dar are o intensitate, o gradaţie, ce merge dela zero la infinit. Realul sensibil cunoaşte o trecere continuă. Deci, putem anticipa a priori din realitate continuitatea. Golul nu poate fi perceput. Nu există deci spaţiu şi timp vid, cum susţin atomiştii. Cu ajutorul cantităţilor extensive şi intensive noi aplicăm matematica la natură şi întocmim astfel o fizică exactă.

c) Principiile relaţiei sunt *analogiile experienţei*, cele mai semnificative, numite astfel, fiindcă experienţa aplică la fenomene legi *prin analogie* cu cele a priori ale raţiunii (d. p. cauzalitatea e analoagă principiului logic al raţiunii suficiente). Relaţiile dintre lucruri sunt analoage relaţiilor logice. Noul principiu spune: *experienţa nu e posibilă decât prin reprezentarea unei conexiuni necesare între percepţii*. Conexiunea necesară înfăptuieşte o exactă determinare a punctului temporal, ocupat de fenomene. La început determinarea temporală a fenomenelor e subiectivă prin faptul că se mărgineşte a subordona fenomenele simţului intern. Analogiile dau timpului o determinare obiectivă: tot ce e constant, e în orice timp; tot ce e succesiv, e în anumit timp; tot ce e simultan (în comunitate), e în acelaş timp. Trebue să avem regule ale constanţei, succesiunii şi simultaneităţii în timp, altminteri nu există experienţă obiectivă. Aceste regule sunt substanţialitatea, cauzalitatea şi reciprocitatea. Vom schiţa pe fiecare.

Intâia analogie e *principiul persistenţei substanţei*. Schimbarea implică succesiune în timp; succesiunea nu poate fi constatată decât prin raportare la ceva neschimbător sau constant în timp. Acest substrat nu e perceput, dar nu e nici ceva ascuns: e *materia*. Substanţa sau constanţa cantitativă à materiei e condiţia fenomenelor externe, ea valorează deci numai în cadrul experienţei. Substanţa nu are nici-o întrebuinţare metafizică. Principiul a priori al substanţei are o veche formulare: din nimic, nimic. Fiindcă substanţa ca persistenţă măsoară schimbările, acestea apar ca *accidentele* substanţei. Accidentul e inerent substanţei; între substanţă şi accident există un raport de inherenţă.

A doua analogie e *principiul succesiunii în timp după legea cauzalităţii*. Toate substanţele se desfăşoară după legea raportului dintre cauză şi efect. Orice schimbare e o succesiune în timp. Problema e: cum o succesiune în timp, la început subiectivă, devine una obiectivă sau cauzală. Am de o parte percepţia succesivă a părţilor unei clădiri, de alta percepţia poziţiilor unei corăbii ce înaintează. Dece prima e subiectivă, iar a doua e obiectivă? In perceperea succesivă a părţilor unei case pot trece după plac dela o parte la alta, deci, succesiunea e reversibilă; pe când în al doilea caz succesiunea are o regulă, e ireversibilă. In ce constă regula? In determinarea punctului temporal. La succesiunea obiectivă, B urmează necesar lui A adecă B se află într'un anumit moment — după

A. Statornicirea obiectivă a momentului se face prin descoperirea că A este cauza lui B (efectul). Fără cauzalitate reprezentările se leagă la întâmplare ca în vis. Hume credea că poate scoate cauzalitatea din simpla succesiune *regulată* a reprezentărilor (din *post hoc* se deducea *propter hoc*). Hume săvâşea o *petitio principii*, fiindcă trecea cu vederea că o succesiune *regulată* sau *repetată* presupune cauzalitatea, adecă determinarea obiectivă a cursului temporal.

A treia analogie e *principiul simultaneităţii după legea reciprocităţii sau comunităţii*. Toate substanţele din spaţiu stau în perfectă comunitate sau acţiune reciprocă. Cauzalitatea dă succesiunii obiectivitate. Sunt însă fenomene ce se condiţionează reciproc sau simultan, nu succesiv. Cauzalitatea reciprocă e condiţia simultaneităţii. In cauzalitate reciprocă se află substanţele nu accidentele lor. Deci există o comunitate între substanţe, datorită căreia acestea alcătuesc un tot în spaţiu, un univers material. In rezumat, legea fundamentală a obiectivităţii e conexiunea necesară, cauzalitatea: accidentul se află în substanţă, fiindcă aceasta posedă forţa de a-l produce.

d) Principiile modalităţii sunt *postulatele empirice în genere*, numite astfel fiindcă ele exprimă anumite cerinţe faţă de experienţă, fără de care nu e posibilă o cunoştinţă empirică. Ele statornicesc condiţiile posibilului, realului şi necesarului. E posibil ceeace concordă cu condiţiile formale ale experienţei (intuiţie şi concept). E real ceeace e în acord cu condiţiile materiale ale experienţei (sensaţia). Deci simplul acord cu condiţiile formale nu garantează realitatea. Nu e destul să gândim un lucru, pentru ca să fie şi real. In sfârşit, e necesar tot ce e legat de realitate după legi universale. Postulatele empirice sunt o respingere a ontologismului raţionalist care făcea din gândire măsura nu numai a posibilului, dar şi a realului şi, în fine, a necesarului. Kant subliniază drept criteriu al realităţii referinţa la experienţă.

„Respingerea idealismului". In ediţia a II-a, atât într'o notă din prefaţă cât şi într'un paragraf special ce urmează postulatelor, Kant prezintă o curioasă „respingere a idealismului". Aci Kant ne apare aproape neaşteptat ca un realist. După opinia lui *W. Wundt* (Kleine Schriften I, 187 şi urm.), paragraful, de care vorbim, aşează filosofia transcendentală într'o nouă lumină: deosebirea dintre fenomen şi lucrul în sine dispare, iar lumea experienţei absoarbe întreaga realitate.

Nota şi paragraful au fost adăogate pentru a învedera

originalitatea filosofiei transcendentale, confundate cu idealismele precedente de Garve, recenzentul „Criticii raţiunii pure", Fr. Jacobi şi Mendelssohn. Concepţia lui Kant nu e nici idealismul *dogmatic* (mistic) al lui Berkeley, pentru care corpurile (spaţiile) sunt idei subiective, cum sunt colorile, sunetele, etc. — interpretare respinsă de Kant în Estetică (mai ales în Prolegomena) — nu e nici idealismul problematic al lui Descartes, pentru care numai eul e nemijlocit sigur, pe când corpurile, în sine reale, sunt cunoscute indirect şi de aceea rămân nesigure. Kant răstoarnă acest raport de siguranţă. Iată prin ce argumentare ingenioasă: lumea simţului intern e supusă timpului, deci e schimbătoare; schimbarea însă nu e cunoscută decât prin comparare cu ceva constant. Cum însă în lăuntrul timpului nu se întâlneşte nimic constant sau substanţial, trebue să ne referim la singura substanţă, la cea materială, care stă la temelia lumii externe. Concluzia e: fără lumea sau experienţa externă nu e posibilă nici lumea sau experienţa internă. Existenţa lumii externe e tot aşa de nemijlocit sigură ca şi existenţa lumii interne.

Dacă prin această argumentare Kant s'ar mărgini să aşeze pe acelaş plan şi în cadrul „conştiinţei generice" cele două fenomene sau lumi, idealismul transcendental şi-ar defini mulţumitor specificul său. Dar terminologia lui Kant e mult mai radicală. El vorbeşte aci de materie ca de o existenţă neatârnată de reprezentarea mea, expresie ce pare a transforma materia (fenomenul) în „lucru în sine". Pe când ediţia I-a înfăţişa materia ca o simplă reprezentare în conştiinţă, în „Respingere" materia e o realitate ce condiţionează reprezentarea, ceeace înseamnă că realitatea externă e superioară celei interne, nu pe acelaş plan cu ea, necum inferioară, cum susţine idealismul. K. Fischer conchide că ne aflăm în faţa unei *literale* contradicţii cu idealismul transcendental (Op. cit. II, 577 şi urm.). Cu aceasta, tema Analiticii poate fi considerată ca rezolvată. Rămâne o serie de consideraţii finale care fac trecerea la ultima parte a logicii transcendentale, la dialectică.

32. *Fenomene şi Noumene. Amfibolia raţiunii pure.* Analitica a dovedit cum e posibilă o cunoştinţă sintetică a priori (prin pur intelect) a realităţii. Tot ce intelectul produce spontan, independent de experienţă sau a priori, are întrebuinţare numai în marginele experienţei. Categoriile sau conceptele pure ale intelectului nu au o întrebuinţare „transcendentală", Kant înţelege aci prin transcendental, abătându-se dela semnifica-

ţia obişnuită, raportarea la „lucrul în sine". Cunoştinţa noastră are ca obiect numai fenomenul sau realitatea secundară, pentru motivul, adesea relevat, că raţiunea umană nu poate creia decât reflexul realităţii, nu chiar realitatea. Altminteri ar fi o raţiune divină. Neputând creia însăş realitatea, cunoştinţa noastră o acceptă ca dată sensibilităţii. Orice cunoştinţă implică un conţinut, o intuiţie, şi orice intuiţie umană e receptivă, sensibilă. Lucrul în sine e prin esenţa lui inteligibil, căci e creiat de Intelectul suprem. Caracterul său inteligibil sau noumenal stă în calea cunoaşterii lui. Dar dacă nu-l putem cunoaşte, îl *gândim* cu necesitate, căci formele spontane ale intelectului corespund Inteligibilului. Lucrul în sine e un „obiect de gândire". Noumenul e ceeace nu se poate să nu existe. Un noumen care nu există este o absurditate, e un „obiect de gândire" care nu e gândit. Conceptul de „lucru în sine" nu conţine nicio contradicţie.

Există dar două feluri de obiecte: *fenomene* (mundus sensibilis) sau lucruri pentru noi şi *noumene* (mundus intelligibilis) sau lucruri în sine. Kant păstrează neştirbită existenţa noumenului, a realităţii metafizice, fundamentul oricărui fenomen ca şi al conştiinţei în genere sau transcendentale. Lucrul în sine e alfa şi omega Criticii raţiunii pure. Lucrul în sine are întâi o semnificaţie negativă: el nu poate fi obiect de intuiţie sensibilă. E un adevăr analitic. El are şi o semnificaţie problematică: poate fi, cum s'a văzut, obiectul unei *intuiţii intelectuale*, al unei intuiţii creatoare pe care n'o poate avea decât „intelectul originar" al lui Dumnezeu. Pentru noi care nu posedăm decât un intelect discursiv, legat inevitabil de receptivitatea sensibilă, lucrul în sine rămâne în esenţa lui un X inaccesibil cunoştinţei *teoretice*. Ca atare lucrul în sine e un „concept-limită" (Grenzbegriff), care îngrădeşte pretenţia cunoştinţei sensibile de a fi expresia singurei realităţi posibile, dar îngrădeşte şi pretenţia cunoştinţei intelectuale de a creia obiectul ei şi deci de a-l cunoaşte adecvat. Kant nu recunoaşte omului o intuiţie intelectuală sau un intelect intuitiv, cum vor admite apoi idealiştii Fichte şi mai ales Schelling, iar azi realistul Bergson.

In anexa Analiticii, Kant se ocupă de „amfiboliile" (confuziile) săvârşite de metafizica lui Leibniz între reprezentările *sensibile* şi reprezentările *intelectuale*. Astfel de pildă Leibniz susţine că *monadele*, realităţi absolute, se deosebesc datorită unui principiu intelectual, intern, pe când de fapt deosebirea

monadelor e produsă de spaţiu şi timp (sensibil), care constitue *principium individuationis*. Deosebirea ca şi identitatea trebuesc aduse înaintea sensibilităţii, nu a intelectului, căci nu cunoaştem decât fenomene, nu esenţe inteligibile. Monadologia se destramă, dacă ţinem seama că substanţa valorează numai pentru fenomene, nu şi pentru lucruri în sine. Aceeaş observaţie se aplică la corelatele: intern-extern, formă-materie.

In rezumat, cunoştinţa se desfăşoară pe două trepte:

a) Sensaţiile amorfe, produse de afectarea sensibilităţii (nu a organelor sensoriale) de către lucrul în sine, ne *sunt date*. Ele *sunt primite* numai fiindcă raţiunea posedă *intuiţiile pure*, spaţiul şi timpul; prin această primire sensaţiile sunt aşezate în raporturi de coexistenţă (spaţiale) şi de succesiune (temporale). Rezultatul primirii sunt „percepţiile" sau apariţiile (Erscheinungen) subiective, fără unitate, legalitate şi obiectivitate, deci un pur „multiplu".

b) Intelectul spontan prin funcţia sa de sinteză uneşte după regule percepţiile, dându-le obiectivitate şi transformând astfel percepţia în *experienţă*. Sinteza are fundamentul ultim în unitatea sintetică a apercepţiei sau a conştiinţei de sine producătoare a 12 categorii, care prin mijlocirea schemelor transcendentale se transformă în patru feluri de principii a priori. Acestea prelucrează percepţia subiectivă în experienţă obiectivă. Pe scurt, legile conştiinţei au valoare obiectivă, întrucât ele constitue condiţiile oricărei experienţe posibile sau întrucât ele impun naturii propria lor legislaţie.

S'ar părea că ultimul cuvânt al Analiticii e reabilitarea sensibilităţii sau experienţei şi deci respingerea, ca producătoare de iluzii, a oricărei depăşiri a experienţei prin gândire. Examenul critic al pretenţiilor gândirii pure de a ajunge la transcendent alcătueşte a doua parte a logicii transcendentale, Dialectica transcendentală, pe care noi o despărţim de Analitică, pentru bunul cuvânt că ea iniţiază un nou spirit şi aşează prima piatră a unei clădiri ce se vrea mai durabilă: *noua metafizică a acţiunii*.

C. Teoria suprasensibilului. Justificarea nouii metafizici: realismul libertăţii.

I. *Dialectica transcendentală.*

33. Critica raţiunii pure avea să răspundă la întrebarea fundamentală: cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori

sau cum putem cunoaşte realitatea numai prin pură gândire, fără ajutorul experienţei. Era însăş problema metafizică. Kant, stăruind pe linia metafizicii tradiţionale, putea să afirme o cunoaştere prin „raţiune pură” a lucrului în sine, a realităţii absolute. Rezultatul afirmaţiei ar fi fost degradarea celorlalte ştiinţe: metafizica e posibilă ca ştiinţă numai dacă matematica nu face din fizică o ştiinţă apodictică. Newton arătase însă că putem obţine prin matematică o cunoştinţă sigură a lumii fizice, a sensibilului sau empiricului. O astfel de cunoştinţă e posibilă, dacă raţiunea se aplică la experienţă. Şi raţiunea se poate aplica la experienţă, dacă ea e numai o formă ce reclamă un conţinut empiric (sensaţiile). Raţiunea teoretică era astfel redusă la o formă a priori; această reducere era singurul mijloc de a legitima ştiinţa apodictică a empiricului.

Dar tocmai prin acest apriorism formal, obiectul — condiţionat de gândire — suferea o degradare, propice metafizicii, anume, devenea un *fenomen*. Faţă de realitatea în sine, obiectul empiric are idealitate transcendentală. Dacă ştiinţa empiricului, fizica, ar pretinde să exprime însăş natura lucrurilor, cum crede materialismul, ea ar înceta de a fi necesară sau apodictică, pentru simplul motiv că experienţa nu e necesară. Fizica e sigură, dacă e opera gândirii; fiindcă e opera gândirii, e fenomenală; fiindcă e fenomenală, ea presupune o sferă suprasensibilă. Aceasta e încheerea Analiticii.

Prin esenţa ei, metafizica are ca obiect zona suprafenomenală, nesensibilă. Din desfăşurarea de până acum a desbaterii critice urmează neapărat că metafizica nu poate fi o *ştiinţă* apodictică. Nu fiindcă n'ar avea un obiect corespunzător, ci fiindcă nu dispune de o cunoaştere a acestui obiect, cel puţin, nu dispune de o cunoaştere pur teoretică. Vom vedea că şi acest punct central sufere la Kant o îngrădire. Cu toate acestea metafizica tradiţională, reprezentată de Wolff, pretindea că posedă cunoştinţe, superioare în siguranţă, celor de fizică. Impotriva acestei pretenţii se ridică, acum, Kant. Dar el nu urmăreşte atât ruinarea metafizicii raţionaliste; aceasta era de mult o ruină. In locul ei se ridicase, cu aparenţa unei concepţii mai sigure, materialismul, naturalismul ateist. In realitate, Kant combate această formă de metafizică, demonstrând că şi această *teorie*, ca orice altă teorie metafizică (d. p. spiritualismul) e tot aşa de greşită. Pe Kant, drept vorbind, nu-l preocupa respingerea metafizicii în genere (spiritualistă sau materialistă), ci descoperirea mecanismului ce pro-

voca iluzia speculativă în metafizică. *De ce* vechea metafizică nu putea să fie exactă? Rezultatul examenului critic nu e desfiinţarea, ci noua justificare a sferei inteligibile. Există în noi o imediată respingere a materialismului şi o întărire a suprasensibilului: e voinţa liberă care ascultă nu de ceeace este, ci de ceeace *trebue* să fie, de *legea morală*. Desvăluirea iluziei metafizice e tema dialecticii transcendentale; fundarea metafizicii pe morală e schiţată în ultima parte a Criticii raţiunii pure, în „teoria metodelor", şi desăvârşită în operele următoare.

a) *Iluzia dialectică*. Adevărul stă în acordul dintre gândire şi sensibilitate. Gândirea e dar izvor de adevăr numai în cadrul experienţei. Eroarea sau iluzia stă în dezacordul dintre intelect şi sensibilitate, dezacord pricinuit fie de întinderea gândirii dincolo de sensibilitate, fie de influenţa covârşitoare a sensibilităţii asupra gândirii. Există aşadar o justă şi o greşită întrebuinţare a gândirii. Justa întrebuinţare a fost tema Analiticii sau a logicii adevărului. Pentru acelaş Aristoteles, greşita întrebuinţare se cheamă *dialectică* sau *logica iluziei*. Dialectica transcendentală cercetează iluzia transcendentală.

Iluzia transcendentală rezidă în amestecul dintre necesitatea subiectivă a sintezelor categoriale cu necesitatea obiectivă din determinarea lucrului în sine. In alţi termeni, gândirea cade în iluzie oridecâteori dobândeşte o întrebuinţare transcendentă în loc de cea imanentă (empirică), adecvată capacităţii ei. Iluzia, odată descoperită, poate fi ocolită, dar nu poate fi suprimată, de oarece nu e arbitrară, nu e adecă o iluzie a insului, ci o iluzie a raţiunii. Iluzia emană dintr'o dialectică „naturală şi inevitabilă" a raţiunii pure. Dece iluzia e inevitabilă?

Raţiunea e facultatea supremă a cunoştinţei umane; ea dă acesteia unitatea definitivă, sinteza finală. (Din punct de vedere psihologic, raţiunea aparţine ca şi intelectul apercepţiei). Dacă intelectul e facultatea de unire a fenomenelor prin *regule*, raţiunea e facultatea de unire a regulelor intelectului sub *principii*. Raţiunea continuă şi desăvârşeşte sinteza fenomenelor începută de intelect. Se impune aci o precizare. Raţiunea ca funcţie de unificare totală nu se aplică la intuiţiile sensibile, ci la intelect şi regulele sale, pentru a le raporta la principii superioare de cunoaştere. In ce fel?

Ca şi intelectul raţiunea are o întrebuinţare *formal logică* şi o întrebuinţare *rèală*. Sub raport logic raţiunea e încă mai discursivă de cât intelectul. Ea este facultatea *raţionamentelor*

mijlocite, deosebite de cele nemijlocite ale intelectului. Termenul de raţionament e limitat la aceste conchideri mijlocite (din două cunoştinţe conchidem o a treia). Ele procedează aşa: dată fiind concluzia sau *condiţionatul* („Cajus e muritor"), căutăm premisa generală sau *condiţia* („toţi oamenii sunt muritori"). Raţiunea e dar trecerea dela cunoştinţe date la principii tot mai generale până la cele supreme. Remarcăm aci un înţeles special al raţionamentului: dela concluzii la premise, nu dela premise la concluzie sau deducţia, cum se înţelege de obiceiu raţionamentul. Kant cunoaşte desigur şi acest din urmă procedeu, dar, cum vom vedea, îl socoteşte principalul motiv al erorilor metafizice.

In afară de întrebuinţarea logic-formală, raţiunea are şi o întrebuinţare reală, a cărei valabilitate se află în discuţie. Intrebuinţarea logic-formală, constă în regresul dela cunoştinţa *condiţionată* (concluzie), la cunoştinţa *ce condiţionează* (premise) şi tot aşa mai departe până la o premisă supremă. Principiul raţiunii caută condiţia ultimă sau *Necondiţionatul*, care unifică desăvârşit *cunoştinţa totdeauna condiţionată a intelectului*. Intrebuinţarea reală are ca temă: *dacă e dat condiţionatul, e dată şi întreaga serie a condiţiilor*. Seria totală a condiţiilor este Necondiţionatul sau *Absolutul*, care nu poate fi obiect de experienţă, căci Totalitatea experienţei nu este ea însăş de ordin empiric. Principiul raţiunii e sintetic, pentru următorul motiv: un condiţionat implică analitic numai condiţia lui, nu însă o condiţie ultimă sau un Necondiţionat. Noutatea sau sinteza e transcendenţa necondiţionatului faţă de experienţă, care rămâne în condiţii ce merg la infinit. Problema dialecticii e aceasta: conţine oare raţiunea sinteze a priori şi în ce constă acele sinteze? E întrebarea corespunzătoare deducţiei metafizice sau constatării unei stări de fapt. Deducţia transcendentală cade aci, deoarece raţiunea metafizică sau dialectică nu e o condiţie a experienţei ca intelectul (categoriile). Prin metafizică nu explicăm constitutiv lumea empirică.

b) *Necondiţionalul: Ideea*. Raţionamentele dialectice conchid dela cunoscut la un altceva, despre care n'avem cunoştinţă şi căruia totuş îi acordăm realitate absolută printr'o sofisticărie inerentă raţiunii. Conceptele conchise ale raţiunii sunt transcendente experienţei, fiindcă vor să exprime esenţa lucrurilor, nu simple fenomene, Conceptele raţiunii sunt numite de Kant *Idei*, nu în sensul banalizat de empiriştii englezi (orice conţinut

de conştiinţă), ci în acela, renovat de Kant, al lui Platon (concepte ce depăşesc nu numai sensibilitatea dar şi intelectul, mărginit la sensibilitate).

Ca fir conducător în descoperirea Ideilor, critica se serveşte de felurile tradiţionale ale raţionamentului, cum în Analitică s'a orientat după felurile de judecăţi: raţionament *categoric* (format din judecăţi categorice), raţionament *ipotetic* (premisa majoră e o judecată ipotetică), raţionament *disjunctiv* (premisa majoră e o judecată disjunctivă). Se ştie că raţiunea caută „seria totală a condiţiilor" unui condiţionat adecă Necondiţionatul sau Absolutul. Raţiunea poate proceda în două feluri: a) *prosilogistic* sau *regresiv,* dela condiţionat la condiţii tot mai universale; b) *episilogistic* sau *progresiv,* dela condiţia universală la condiţionatul concret. Acest din urmă procedeu este deducţia propriu zisă, atribuită de obiceiu raţiunii, însă deducţia nu duce la niciun rezultat, căci ea presupune că seria totală a condiţiilor este *dată,* pe când seria totală e în devenire. Dimpotrivă, procedeul regresiv, care porneşte dela condiţionat, cere numai o totalitate în devenire, un Necondiţionat, care nu e *dat,* ci e o *temă.* Pe scurt, totalitatea nu e valabilă *a parte post* (dela principii la consecinţe), ci *a parte ante* (dela consecinţe la principii). Acest din urmă procedeu e uzul adevărat al raţiunii, uz inspirat de Newton, nu acela deductiv, „sintetic", al metafizicii raţionaliste, matematice.

Raţionamentul *categoric,* care raportează un predicat la un *subiect,* duce la *unitatea subiectului gânditor,* la Necondiţionatul subiectiv, care e *Ideea de suflet.* Universalul obiectiv se subîmparte în două: obiectul ca fenomen şi obiectul ca totalitate a lucrurilor. Raţionamentul *ipotetic,* care cuprinde elemente ce se determină unul pe altul, duce la *unitatea seriei de condiţii pentru fenomene,* la *Ideea de Univers ca întreg.* In sfârşit, raţionamentul disjunctiv, în care coexistă elemente diverse, duce la *unitatea tuturor obiectelor de gândire,* la necondiţionatul universal care e *Ideea de Dumnezeu,* la Fundamentul tuturor existenţelor.

Aceste trei idei susţin cele trei *discipline raţionale,* care alcătuesc metafizica specială a şcoalei lui Wolff: *psihologia raţională, cosmologia raţională* şi *teologia raţională.* Metafizica lui Wolff devine la Kant eterna metafizică a Raţiunii însăş. O astfel de identificare artificială are ca temeiu deducerea forţată a celor trei Idei din raţionamente. Incă mai mult

decât la categorii, scoase din judecăţi, apare nefirească deducerea Ideilor din felurile de raţionamente.

Raţionamentele din cele trei ştiinţe sunt dialectice, adecă, *iluzorii*. Vom avea trei clase de sofisme inconştiente, de iluzii inevitabile ale raţiunii. In *psihologie* raţionamentele dialectice, încercând să determine esenţa sufletului, se prezintă ca *paralogisme* sau sofisme spontane. In *cosmologia* raţională raţionamentele duc la *antinomii;* raţiunea, oridecâteori vrea să determine universul ca totalitate, cade în contradicţie cu ea însăş. In *teologie* iluzia ne impune *Idealul raţiunii pure,* sau Dumnezeu, adecă perfecţia cea mai mare care poate fi gândită. Tema dialecticii transcendentale e *rezolvarea* sau înlăturarea acestor false raţionamente.

34. *Psihologia raţională şi paralogismele raţiunii pure.* Psihologia raţională are ca „singur text", din care deapănă toate cunoştinţele ei, acel „eu gândesc", expresie a unităţii de apercepţie. Deoarece acest „text" e pur sau neempiric, tot ce se deduce din el ar urma să fie raţional sau a priori. Ce şi cum se conchide fals din conceptul de subiect logic? Avem patru paralogisme transcendentale. a) Fiindcă *eu* sunt subiectul tuturor gândurilor mele, urmează că sunt subiect necondiţionat sau substanţă: *sufletul e o substanţă.* Din substanţialitate decurge *imaterialitatea* sufletului, deoarece sufletul e dat direct numai simţului intern. b) Fiindcă multiplul reprezentărilor mele e îmbrăţişat de unitatea apercepţiei, *sufletul e calitativ simplu.* Din simplicitate decurge incoruptibilitatea sau nemurirea lui; numai compusul se distruge. c) Fiindcă apercepţia sau conştiinţa de sine este identică numeric, în orice timp, sufletul este o *unitate* sau identitate cu sine. Din identitatea numerică decurge *personalitatea* sufletului. d) Fiindcă eu mă cunosc nemijlocit, existenţa mea e sigură, pe când existenţa lumii externe e problematică şi o cunosc indirect, prin reprezentările mele. Decurge de aci o acţiune reciprocă a sufletului cu corpurile. E problema raporturilor dintre suflet (spirit) şi materie.

Toate aceste raţionamente sunt paralogisme sau forme ale sofismei numite *quaternio terminorum* sau *figurae dictionis:* simpla reprezentare fără niciun conţinut *a eului,* despre care nici măcar nu pot spune că e un concept, pura conştiinţă de sine ce însoţeşte reprezentările mele, este transformată într'o existenţă. Prin urmare, eul (termenul mediu) e luat în cele două premise în două înţelesuri diferite, odată ca realitate

(substanța), altă dată, ca simplă condiție logică sau subiect vid al gândurilor mele. Raționamentul are dar patru termeni în loc de trei.

Kant a oferit două versiuni ale „Paralogismelor". In ediția I-a versiunea e mai desvoltată, mai îndrăsneață; în a doua se adaogă polemica cu M. Mendelssohn privitoare la „persistența sufletului" și simplicitatea lui. Mendelssohn susținea în al său „Phaedon sau despre nemurirea sufletului" (1767) că persistența după moarte a sufletului nu e asigurată, dacă sufletul e socotit simplu, numai fiindcă nu are părți și deci nu se descompune. Sufletul ar putea pieri prin anihilare sau stingere treptată, nu prin descompunere. Mendelssohn se silește a respinge și această obiecție, care înfățișa sufletul ca o existență fragilă. Pentru Mendelssohn, o existență simplă, neavând părți, nu poate să scadă treptat-treptat, oarecum, bucată cu bucată, așa încât la un moment dat, tot scăzând, să dispară în nimic.

Kant își dă seama de seriozitatea argumentării, ca și a obiecției, și răspunde astfel. Recunoaște provizoriu că sufletul nu are părți exterioare unele altora, deci că nu posedă mărime extensivă — ca atare e simplu — însă nimic nu ne oprește a-i atribui o *mărime intensivă* sau *grade de conștiință* (realitate), care pot scădea treptat până la zero. Astfel pretinsa substanță e redusă la nimic, nu prin descompunere, ci prin consumare. Putem astfel concepe ipotetic o consumare a sufletului părinților, în măsura ce se transmite la copii. Toată dovada kantiană stă sau cade, după cum primim sau nu determinarea sufletului ca *mărime intensivă,* așa cum a încercat azi Bergson. Aceasta despre primul paralogism.

Cum celelalte trei paralogisme au o construcție lesne de înțeles, vom stărui asupra celui din urmă și concluziilor sale referitoare la problema raportului dintre spirit și materie. Kant respinge enunțul cartesian că eul, cunoscut nemijlocit, are o existență mai sigură de cât lumea corporală. Idealismul transcendental e totodată și un realism empiric: lumea externă e *reală* și dată *nemijlocit* percepției externe, însă e *fenomenală*. Pentru acest idealism nu există deosebire între corp (dat simțului extern) și suflet (dat simțului intern). Ambele sunt date, din punct de vedere empiric, deopotrivă de nemijlocit. In acest chip sunt înlăturate cele două idealisme: cel dogmatic al lui Berkeley (nu există corpuri) și cel problematic sau sceptic al lui Descartes (existența materială nu e nemijlocit sigură). A-

devărul pledează pentru *dualismul fenomenelor*. Dualismul metafizic (dogmatic) este tot aşa de greşit ca şi *pneumatismul* (spiritualismul) şi *materialismul*. Căci toate aceste doctrine consideră fie ambii termeni, fie pe unul din ei, ca lucru în sine. Fundamentul fenomenelor (intern sau extern) nu e spiritul (gândirea) sau materia (întinderea), ci un ceva cu totul necunoscut.

Astfel, pentru Kant, filosofia scapă de marile greutăţi ridicate de dualismul metafizic: cum pot sta în raport reciproc două substanţe eterogene. Soluţia critică admite, nu două substanţe, ci două feluri de fenomene în cadrul aceleeaş conştiinţe. După opinia noastră, fenomenalismul critic nu rezolvă greutăţile; ele rămân intacte şi la fenomene. Sufletul şi corpul continuă a avea naturi specifice, independent de consideraţia că sunt lucruri în sine sau fenomene.

Kant însuş a cercetat de aproape deslegările posibile ale problemei psihofizice. Dialectica îşi pune în acest cadru trei întrebări: comunitatea sufletului cu un corp organizat în cursul vieţii (problema psihologică propriu zis); *începutul* acestei comunităţi înainte de naştere (preexistenţa sufletului); *sfârşitul* comunităţii după moarte (postexistenţa sufletului). Dificultăţile acestor întrebări, eminent metafizice, decurg din aceeaş iluzie care ipostaziază fenomenul în lucru în sine. Materia e tot o reprezentare (fenomen) ca şi sufletul, dar ambele fenomene sunt cuprinse în aceeaş conştiinţă *generică* (nu individuală).

Rămâne insolubilă, constată cu adâncime Kant, doar o singură întrebare: cum e posibilă o intuiţie spaţială (lumea corporală) într'un subiect gânditor. E aci un nonsens, care ar fi putut să oprească pe Kant de a merge până la idealismul transcendental. Examinând deosebitele deslegări dogmatice, Kant respinge deopotrivă teoria *ocasionalistă* (asistenţa supranaturală) şi aceea a *armoniei prestabilite* (Leibniz), ambele formulate pentru a evita acţiunea reciprocă sau ipoteza lui *influxus physicus* (Descartes). El însuş primeşte conceptul de „influenţă fizică", sub cuvântul că greutăţile lui cad, dacă e aplicat la fenomene: am avea o „influenţă fizică" între două feluri eterogene de reprezentări, reprezentarea corpului şi a sufletului. Notăm că într'un pasagiu din Critica raţiunii pure Kant, admiţând distincţia fenomenală a sufletului şi corpului, lasă deschisă posibilitatea identităţii lor reale. E aci o soluţie *monistă*, înrudită cu aceea a lui Spinoza şi relevată de A. Riehl. In ce priveşte

celelalte două chestiuni — sufletul înainte de naştere şi după moarte — ele sunt îndepărtate ca nedemonstrabile, de oarece conexiunea dintre suflet şi corp e aceea dintre două fenomene sau conţinuturi de experienţă. Orice depăşire a experienţei e rodul iluziei.

Critica paralogismelor trece drept piesa cea mai resistentă a Dialecticii; ea pare a fi dat psihologiei raţionale o lovitură mortală. Noi am arătat că fenomenalismul nu face decât să transpună problema pe alt plan, nu să o rezolve. Discuţia kantiană a avut însă şi două rezultate bune: a fost un îndemn pentru studiul empiric al sufletului şi a arătat în ce direcţie are să se desvolte psihologia empirică: sufletul empiric este *proces*, actualitate, nu substanţă. Kant pune bazele psihologiei actualiste sau anti-substanţialiste. In adevăr, spune Kant, simţul intern are faţă de cel extern o semnificativă notă specifică. Din conceptul de corp, ca existenţă întinsă şi impenetrabilă, putem scoate propoziţii a priori, cum vom arăta; nu putem scoate însă propoziţii a priori din acela de suflet. Această deosebire se datoreşte faptului că fenomenul extern comportă persistenţă sau conservare — e *materia* — pe când fenomenul intern, supus timpului, cunoaşte numai devenire, proces, schimbare fără persistenţă. Există o filosofie a priori a naturii, nu însă una a sufletului.

Izbitor la paralogisme e că iluzia transcendentală se desfăşoară într'o singură direcţie, în aceea a spiritualismului (substanţă, simplicitate, personalitate), nu şi în aceea a materialismului. Kant respinge materialismul indirect, subliniind că şi el se referă la lucrul în sine, nu la fenomene. De relevat e de asemenea că obiectul psihologiei raţionale e transcendent experienţei, cu toate că punctul de plecare al psihologiei e interiorul, care e dat *nemijlocit*. Caracterul de transcendenţă e însă mai pronunţat în *teologia* raţională (Divinitatea). In schimb cosmologia raţională porneşte dela *lume* sau *univers* ca fenomen şi rămâne în acest cadru. Tocmai de aceea în cosmologie iluzia se manifestă sub forma de paralogisme contradictorii sau antinomice.

35. *Cosmologia raţională şi antinomiile raţiunii pure.* In cosmologie raţiunea alunecă inevitabil în contradicţie cu sine, într'o *antitetică* naturală, în *antinomii*, adică în propoziţii contradictorii, aparent dogmatice, având egală putere demonstrativă. Raţiunea e izvorul antinomiilor sau al conflictului trancendental cu sine însăş, dar ea posedă şi mijloacele rezolvării

lui critice, ocolind deopotrivă descurajarea sceptică şi oarba încredere dogmatică.

Am văzut că raţiunea cere o sinteză absolută, o totalitate a condiţiilor, un Necondiţionat. Categoria cauzalităţii este astfel extinsă dincolo de orice experienţă şi devine o Idee care susţine că, dacă e dat condiţionatul, e dată şi totalitatea seriei de condiţii sau Necondiţionatul. Ideea cosmologică porneşte dela universul fenomenal şi caută totalitatea condiţiilor lui. Ideea cosmologică se subdivide în patru alte Idei secundare, după numărul categoriilor: cantitatea sau *spaţiul* şi *timpul;* calitatea sau *materia;* relaţia sau *cauzalitatea;* modalitatea sau *existenţa contingentă* a lumii. Punctele de vedere din cele patru Idei cosmologice sunt felurite: la spaţiu şi timp sunt *limitele* lumii; la materie e *divizibilitatea* lumii; la cauzalitate este apariţia, procesul, lumii; la contingenţă e *dependenţa* lumii. Toate aceste Idei se referă la Necondiţionat. In primele două necondiţionatul este *matematic,* iar Ideile sunt în sens restrâns „concepte cosmice": în celelalte două necondiţionatul este *dinamic,* iar Ideile sunt „concepte transcendente ale naturii".

Răspunsul la fiecare din cele patru Idei este dat totdeauna sub formă antitetică, adică e alcătuit din două propoziţii contradictorii şi deopotrivă de tari. Care e izvorul acestui conflict al raţiunii? Necondiţionatul e luat în două înţelesuri: sau e o *parte a seriei,* faţă de care celelalte părţi se subordonează ca condiţionate (tezele) sau e *totalitatea seriei* şi atunci necondiţionatul e întreaga serie (antitezele). In primul caz seria are limite şi regresul este împlinit (tezele); în cazul al doilea seria nu are limite şi regresul nu e împlinit (antitezele). Antagonismul transcendental decurge din faptul că Ideile trebue să satisfacă şi intelectul sintetizat şi raţiunea care sintetizează. De aceea, Ideile, dacă convin raţiunii, sunt *prea mari* pentru intelect, sau dacă convin intelectului, sunt prea mici pentru raţiune.

a) *Finit-infinit. Teza:* lumea are un început în timp (e creiată) şi o limită în spaţiu. Dovada: dacă n'are un început şi o limită, trebue să admitem o serie infinită şi totuş actual dată; sau o serie infinită încheiată e o contradicţie, e o serie finită şi infinită în acelaş timp. *Antiteza:* lumea n'are început în timp şi limită în spaţiu, deci e infinită. Dovada: dacă ar fi finită, ar trebui să-i premeargă un timp gol şi să fie învăluită de un spaţiu gol. Dar într'un timp gol nu apare nimic, iar un spaţiu gol e tot una cu neantul.

b) *Simplu-compus. Teza:* orice substanţă compusă e al-

cătuită din părţi simple; nu există nimic care să nu fie sau simplu sau compus din simplu. Dovada: altminteri, suprimând compoziţia, n'ar mai rămâne nimic, deci, din două una, sau nu putem suprima compoziţia sau admitem elemente simple. Primul caz e imposibil, căci orice compoziţie e accidentală. Nu rămâne decât să primim elementul simplu. *Antiteza:* niciun compus din lume nu e format din părţi simple şi nu există absolut nimic simplu în lume. Dovada: orice substanţă există în spaţiu şi ca atare e divizibilă sau compusă; părţi nespaţiale, cum credea Leibniz, nu sunt reale; tot ce e real se supune condiţiei comune a spaţiului: divizibilitatea infinită.

c) *Cauzalitate determinată (determinism) — cauzalitate prin libertate (indeterminism). Teza:* cauzalitatea după legi nu e suficientă pentru a explica fenomenele naturii. E nevoe să introducem şi o „cauzalitate liberă". Dovada: fără o cauzalitate prin libertate care produce un prim început, seria infinită a cauzelor rămâne necompletată şi astfel e nesatisfăcută cerinţa unei integrale determinări cauzale. *Antiteza:* nu există libertate, ci totul se întâmplă în lume numai după legile naturii. Dovada: un prim început introduce incoerenţa în natură şi suprimă noţiunea de univers, care nu poate fi conceput decât sub forma de conexiune neîntreruptă a cauzelor şi efectelor sau sub forma de legalitate.

d. *Necesitate-contingenţă. Teza:* există în lume, fie parte a ei, fie cauză a ei, o existenţă necesară. Dovada: fără o existenţă absolut necesară nu se poate explica nicio schimbare, căci orice schimbare presupune o condiţie; aceasta altă condiţie şi aşa mai departe până la un Necondiţionat. Altminteri, schimbările, rămânând nedeterminate deplin, ar apărea ca un vis fugitiv. Existenţa absolută trebue să fie în lume, altfel n'ar putea-o determina. Lumea e de aceea contingentă. *Antiteza:* nu există nicăeri o existenţă absolut necesară, nici în lume nici în afară de lume, ca fiind cauza ei. Dovada: o existenţă necesară în lume întrerupe înlănţuirea strict determinată a fenomenelor. Dar poate existenţa necesară e totalitatea seriei. Nici aceasta, căci nu e posibil ca seria fenomenelor să fie contingentă în parte şi necesară ca totalitate. Existenţa necesară nu poate fi nici în afară de lume, fiindcă, îndată ce începe a lucra, se situiază în timp, deci, în lume, şi atunci avem cazul precedent. E vădită înrudirea celui de al patrulea conflict cu cel de al treilea.

Rezolvarea conflictului transcendental. Problema antino-

miilor are în evoluția gândirii lui Kant o însemnătate relevată de *B. Erdmann* și *A. Riehl*, etc., și consemnată de noi la locul cuvenit. Antinomia este un ferment de gândire, dar ea nu posedă și puterea de a se depăși. In cadrul antinomiei se dă o luptă dialectică, în care învinge partea care atacă, și e învinsă aceia care se mărginește a se apăra. Dacă ținem seama nu atât de valoarea logică sau de adevăr a celor două partide ci numai de interesul nostru pentru ele, constatăm o diferență considerabilă între teze și antiteze. Tezele sunt inspirate de un avânt speculativ ce merge până la dogmatism, antitezele sunt susținute de empirism. Pentru Kant, reprezentantul tipic al tezelor e Platon, al antitezelor e Epicur. Tezele au de partea lor toate interesele: cel *practic*, de oarece creația (început în timp), simplicitatea (nemurirea), libertatea, Existența (Ființa) necesară, constitue temelia moralei și religiei; cel *speculativ*, fiindcă tezele ne oferă o explicație definitivă a lumii și ca atare satisface rațiunea; cel *popular*, fiindcă și simțul comun găsește în ele un reazem solid. Antitezele nu au de partea lor interesul practic, fiindcă ele neagă conceptele fundamentale ale religiei și moralei; în schimb, satisfac interesul speculativ, fiindcă în cadrul lor intelectul se simte în largul său, adică rămâne în cercul experienței, pe care o lărgește necontenit fără a rupe lanțul nesfârșit al cauzelor. Ca atare antitezele sunt un bun antidot contra pretențiilor dogmatice ale tezelor. In sfârșit, e curios că antitezele nu au sprijinul interesului popular, dornic de soluții dogmatice.

Rezolvarea antiteticii sau conflictului stă în descoperirea concepției greșite ce stă la temelia antinomiilor. Inlăturând supoziția lor, cade și conflictul. Supoziția greșită e confuzia dintre fenomen și noumen, iar rezolvarea e deosebirea lor, deci, idealismul transcendental. In adevăr, conflictul se alimentează din următorul raționament dogmatic: dacă e dat condiționatul, e dată și seria totală a condițiilor (majora); sau condiționatul, care e lumea sensibilă, e dat (minora); deci e dată și seria integrală a condițiilor sau Necondiționatul (concluzia). Acest raționament e dialectic, fiindcă și el conține *sophisma figurae dictionis:* în premisa majoră condiționat și condiție sunt aplicate la lucrul în sine, și atunci acesta e dat odată cu fenomenul (condiționatul); în premisa minoră ambele sunt aplicate la fenomen, și atunci totalitatea condițiilor (Necondiționatul) nu e *ceva* dat (gegeben), ci e o *temă* (aufgegeben), o sinteză empirică în continuă devenire. In majoră timpul e exclus; în minoră

e implicat. Deci, termenul mediu e luat în două înţelesuri. Fenomenul e confundat cu lucrul în sine. Dacă presupunem că lumea e lucru în sine, atunci, nu pot fi adevărate şi tezele şi antitezele; dacă socotim că lumea e fenomen ambele pot fi adevărate, însă pe planuri deosebite.

Eşirea din conflict o aflăm în idealismul transcendental prin stricta despărţire dintre fenomen şi lucrul în sine. In primele două antinomii, numite „matematice", tezele şi antitezele sunt deopotrivă de false, căci şi finitul şi infinitul sunt presupuse ca absolut date, adică independent de reprezentarea noastră. Intrucât natura e determinată de conştiinţă, ea nu poate fi dată absolut, nici finit nici infinit, ci e un regres continuu de fenomene, e ceva *indefinit*. Noul concept de indefinit e de acord cu capacitatea intelectului de a aplica neîntrerupt la experienţă sinteza categorială. In celelalte două antinomii — numite dinamice, fiindcă legătura dintre condiţionat şi necondiţionat e aci eterogenă — tezele şi antitezele pot fi amândouă adevărate pe planuri deosebite. Tezele sunt valabile pentru lumea inteligibilă (lucrul în sine), antitezele pentru lumea sensibilă (fenomen), soluţie care smulge admiraţia lui Schopenhauer.

Deslegarea critică poate servi şi ca dovadă *indirectă* pentru idealitatea transcendentală a fenomenelor, fundată *direct* în Analitică. Dovada indirectă are forma unei dileme: dacă lumea e lucru în sine, ea e sau finită sau infinită. Am văzut că ambele sunt false, deci falsă e şi supoziţia ei. Urmează că lumea dată e fenomenală, că deci nu există în sine.

Ideea cosmologică, asemenea celorlalte idei, îşi are izvorul în raţiune şi ca atare ea îşi păstrează valoarea, dacă e corectată sau just interpretată. Ideea cosmologică e ideea de *totalitate a seriei de condiţii*. Inţelesul îndreptăţit e acesta: Ideea nu e dată, ci e o *temă* (Aufgabe), o *problemă*, o *regulă* pentru ca intelectul să continue indefinit regresul în seria fenomenelor şi astfel să se apropie asimptotic de obiectul acelei Idei. Ideea este un *principiu regulativ*, care nu ne spune ce există în sine sau e obiectiv, ci ce trebue să se întâmple în regresul fenomenelor, regres ce e o nevoe subiectivă. Ideea ca principiu regulativ cere continuarea neîngrădită a experienţei, pentruca nicio limită provizorie a experienţei să nu fie socotită ca absolută sau definitivă. Astfel Ideea dobândeşte rolul fecund de îndreptar pozitiv al experienţei.

36. *Teologia raţională şi idealul transcendental.* Prin Ideal

Kant înţelege, după pilda lui Platon, o Idee nu numai *in concreto* ci *in individuo*, adică o Fiinţă care realizează în chip desăvârşit o Idee. Raţiunea noastră posedă în ordinea practică astfel de ideale (d. p. idealul înţeleptului, idealul omului). Dar şi raţiunea teoretică gândeşte necesar un Ideal transcendental (prototypon), care întrupează toată perfecţia sau existenţa — e Dumnezeu. Cum ajunge necesar raţiunea la acest concept?

Orice lucru stă, în ce priveşte natura sa particulară, sub principiul *determinării complete*, care cere raportarea acelui lucru la *toate* predicatele posibile. Faţă de acest lucru unele predicate sunt afirmate, altele sunt negate. Ideea totalităţii predicatelor posibile devine un ideal transcendental, căci totalitatea predicatelor posibile e totalitatea *existenţelor* (realităţilor) — predicatele negative pot fi reprezentate, dacă le raportăm la predicatele pozitive sau *materia tuturor posibilităţilor*. Totalitatea posibilităţilor e dar totalitatea *realităţilor* (omnitudo realitatis). Totalitatea realităţilor *in individuo* este o Fiinţă, căreia îi atribuim o existenţă perfectă (ens realissimum) şi ca atare e prototipul oricărei posibilităţi şi al oricărei realităţi. Conchiderea dela posibil la real o cunoaştem din epoca precritică (Nova Dilucidatio şi Der einzig mögliche Beweisgrund).

Această Fiinţă poate fi numită şi *ens originarium, ens entium*. Dacă ipostaziem această Idee, acordându-i predicatele de unicitate, simplicitate, etc., ajungem la conceptul de Dumnezeu. Prin urmare, Idealul transcendental e conceptul de Dumnezeu ca obiect al teologiei raţionale. Raţiunea cere în mod necesar, pentru a determina complet natura lucrurilor, numai ideea unei realităţi perfecte, nu cere însă ca să fie dată şi realitatea acelei idei. Teologia alunecă în iluzie de două ori, întâi realizează, apoi personifică ideea. Mecanismul iluziei e acelaş: orice obiect *empiric* cere pentru determinarea lui totalitatea realităţii empirice. Teologia raţională transpune la lucrul în sine acest principiu ce valorează numai pentru experienţă. Transpunerea a fost înlesnită de însăş raţiunea, care caută unitatea sistematică a cunoştinţei. In adevăr, regresul dela condiţionat la condiţie cere, ca o stâncă neclintită, un final al regresului, ceva *absolut necesar*, un Necondiţionat universal care susţine toate obiectele. Această necesitate absolută este deplin exprimată numai de Totalitatea realităţii, de Fiinţa absolută.

Fiindcă în Idealul transcendental accentul cade, împotriva aparenţei terminologice, pe existenţă (realitate), preocuparea centrală a teologiei este demonstrarea existenţei lui Dumnezeu. Kant reduce argumentele tradiţionale la trei, după cum demonstraţia sau porneşte dela experienţă sau procedează a priori, luând ca punct de plecare conceptul de Dumnezeu. Experienţa la rândul ei e privită sub două aspecte: sau o experienţă *anumită* (ordinea sau finalitatea lumii) sau o experienţă *nedeterminată* (simpla existenţă a lumii). Primul argument e cel *fizico-teologic* sau *finalist*, al doilea e cel *cosmologic*. Argumentul a priori e cel *ontologic*. Kant crede că nu pot exista mai mult decât trei argumente speculative, ceeace istoriceşte nu este exact — argumentul moral este contribuţia sa, cum se va vedea mai târziu. Din aceste trei argumente cel ontologic, care cuprindea întreaga metafizică raţionalistă, are cea mai mare însemnătate şi e presupus de celelalte două. Odată cu el se destramă toate argumentele secundare.

Argumentul ontologic, formulat la începutul scolasticii de Anselm, respins la mijlocul scolasticii de Toma d'Aquino, e reluat la începutul erei noui de Descartes şi primit aproape de toţi raţionaliştii moderni. Respingerea argumentului de către Kant e definitivă, cu toate rezervele lui Hegel. Argumentarea ontologică posedă aparenţa unei demonstraţii geometrice — aşa credea Descartes. Dacă definim pe Dumnezeu ca *ens perfectissimum* sau *realissimum*, se înţelege că e o contradicţie a gândi pe Dumnezeu ca neexistând, întocmai cum e contradictoriu a gândi că triunghiul nu are trei unghiuri. Eroarea argumentului stă în transformarea necesităţii de gândire în necesitate a lucrurilor (existenţială). Din conceptul de „Fiinţă perfectă" decurge doar că trebue s'o gândim ca existentă — existenţa e o perfecţie — nu însă că şi *există* real. Din conceptul de Dumnezeu decurge necesar *gândirea* existenţei, nu însăş existenţa. Existenţa nu e o notă printre celelalte cuprinse în conceptul unui lucru. Eu am conceptul integral al unui lucru, chiar dacă acel lucru nu există. O sută de taleri reali nu cuprind *conceptual* mai mult de cât o sută de taleri posibili, iar dacă ar cuprinde, atunci conceptul de „100 taleri" n'ar fi complet. Existenţa aşadar se adaogă din afară conceptului, căci propoziţiile existenţiale sunt toate sintetice. Pe scurt, existenţa nu e niciodată cunoscută a priori sau prin raţiune, ci prin experienţă. Experienţa e unicul criteriu al realităţii.

Argumentul cosmologic, numit de Leibniz *a contingentia*

mundi, se sprijine pe legea cauzalităţii, extinse la transcendent: orice proces din lume are o cauză; aceasta, fiind şi ea accidentală, are de asemenea o cauză şi tot aşa mai departe, până ce seria cauzală din lume se sfârşeşte la o cauză absolut necesară. Cauza absolut necesară e determinată complet în predicatul de *realitate absolută*. Universul (cosmosul) e deci dependent sau contingent; el presupune o Fiinţă absolut necesară, cauza universului. Argumentul cosmologic îşi scoate toată puterea din cel ontologic, pe care îl maschează. E drept, el pleacă dela experienţă, dar raţiunea se ridică pe linia cauzelor la o *cauză primă*, absolut necesară ce închee regresul. Aceeaş raţiune scoate, întocmai ca în argumentul ontologic, din conceptul de cauză necesară pe acela de Fiinţă reală. Cu o deosebire, argumentul ontologic procedează invers, dela Fiinţa absolut *reală* trece la Fiinţa absolut *necesară*. Eroarea argumentării cosmologice rezidă în aplicarea principiului cauzal dincolo de orice experienţă. Raţiunea, principiu de sistematizare a cunoştinţei, are trebuinţa de a încheia seria cauzelor condiţionate prin Necondiţionat, însă această trebuinţă e numai un *principiu regulativ*, care îngădue să introducem cea mai mare unitate sistematică în experienţă. Printr'o iluzie inevitabilă principiul regulativ devine constitutiv, adică Idealul devine o Fiinţă reală.

Argumentul fizicoteologic sau finalist, apreciat de secolul al 18-lea, se bucură de indulgenţa lui Kant. Finalitatea din lume e semnul unei Inţelepciuni supreme. Punctul iniţial al argumentării e o experienţă determinată, o proprietate a lumii: ordinea, armonia, frumuseţea. Raţiunea impune drept cauză a ordinei o Fiinţă în care se unesc toate perfecţiile. Kant recunoaşte că acest raţionament e conform experienţei şi că poate fi o bună călăuză în explicarea armoniei din lume. Dar raţionamentul pretinde a avea o siguranţă apodictică, deşi el nu poate dovedi că Fiinţa ordonatoare, simpla idee, e o realitate, fără a nu recurge la argumentul ontologic. Deci şi al treilea argument se vede constrâns a extrage existenţa din gândire. In afară de aceasta, argumentarea mai sufere şi de alte scăderi: a) se serveşte de o vagă analogie între produsele naturii şi ale omului, pentru a atribui şi originea celor dintâi tot unei cauzalităţi prin voinţă şi inteligenţă; b) ea desvălue numai cauza ordinei (formei) din lume nu şi a *materiei*, de aceea, cel mult, ea justifică existenţa unui Arhitect (Demiurg) al lumii, a cărui activitate finalistă e îngrădită de materia dată dinainte, nu a unui creiator care produce şi materia.

Cauza proporţională ordinei din lume e o Fiinţă foarte puternică, foarte înţeleaptă, dar nu atotputernică şi atot înţeleaptă. E vădit că în această parte, argumentul finalist se sprijine pe cel cosmologic sau al cauzalităţii.

E de relevat că aci filosoful nu oferă singura fundare a finalităţii, pe care o va da în *Critica judecăţii:* finalitatea nu e un mod teoretic sau de explicaţie, ci un mod de a reflecta contemplativ asupra fenomenelor, pentru a le pune de acord cu principiul inteligibil al libertăţii. Drept încheere, şi acest argument se destramă în faţa criticei, iar cunoaşterea existenţei lui Dumnezeu e nulă şi neavenită. Principiul cauzalităţii e valabil numai în sfera cunoştinţelor naturale (empirice), nu şi a celor speculative. Fiinţa supremă sau intră în seria cauzală şi atunci e condiţionată, sau e necondiţionată şi atunci ese din sfera experienţei, rămânând acolo unde niciun raţionament cauzal nu e valabil. Raţionamentul cauzal, sintetic şi a priori, e posibil numai în cadrul experienţei. Cu toate acestea teologia e posibilă, fundată însă pe *faptele conştiinţei morale,* nu pe rezultatele speculaţiei sau purei teorii. Speculaţia are însă un rol însemnat: dacă nu dovedeşte existenţa lui Dumnezeu, respinge totdeodată negarea existenţei sale (ateism, deism) şi lasă loc liber pentru un nou gen de cunoştinţă: *credinţa raţiunii practice.*

37. *Anexa la dialectica transcendentală* aruncă o lumină bruscă asupra Ideilor sau conceptelor metafizice. Ea e în deosebi preţioasă prin noile contribuţii referitoare la adevărata funcţie speculativă a Ideilor. Metafizica pătrunde astfel în zona posibilităţilor umane.

Cunoştinţa e pe toate treptele unificare. Intelectul uneşte multiplul intuitiv, raţiunea uneşte multiplul conceptual al intelectului. Dar intelectul *produce* obiectul său şi de aceea el are o întrebuinţare *constitutivă* şi *imanentă;* raţiunea numai *ordonează* conceptele şi de aceea întrebuinţarea ei e *regulativă.* Ideea transcendentală e pentru intelect un scop, un focar imaginar; ea reprezintă unitatea integrală de care intelectul se apropie fără a o atinge vreodată. Ideea nu e *dată,* ci e o *temă,* o problemă, e un principiu *ipotetico-subiectiv,* nu un obiect transcendental. Ideea e un principiu *euristic;* la început ea făgăduia o lărgire a cunoştinţelor dincolo de experienţă; acum vedem că e un principiu călăuzitor care face posibilă cea mai mare ordine şi unitate sistematică în cunoştinţele intelectului.

Trebue precizat ce se înţelege prin întrebuinţarea *regulativă*, rodnică şi indispensabilă, a Ideilor faţă de cea *constitutivă*, iluzorie. Intrebuinţarea constitutivă, privind Absolutul ca *dat*, recurge la deducţia matematică, dela axiome la consecinţe, ca în metafizica raţionalistă. Filosoful deductiv, care procedează ca în matematică, creiază universul, asemenea lui Dumnezeu. El trebue să-şi recunoască un intelect intuitiv. Intrebuinţarea constitutivă e numită de Kant *ratio perversa*, fiindcă răstoarnă raporturile normale: Ideea, care în mod legitim e un rezultat al regresului, e transformată ipostatic într'un principiu *dat*, într'o realitate primordială, constatată axiomatic. Intrebuinţarea regulativă cere metoda regresivă în cunoaşterea Ideilor: pornim dela sensibil şi ne apropiem treptat, asimptotic, de Idee. Metafizica e proces de cucerire, nu posesie. Cum remarcă Max Wundt, distincţia dintre procedeul valabil regresiv şi cel iluzoriu, progresiv, e de supremă importanţă pentru a aprecia poziţia lui Kant faţă de metafizică. Ideea transcendentală e o ipoteză, în sens platonic, e o supoziţie perfectibilă, nu un rezultat definitiv (Op. cit. 227).

Relevând caracterul inaccesibil în mod direct al Ideii — accesul e dar regresiv, prin apropiere — Kant subliniază, nu se poate mai bine, transcendenţa ei, nota ei specific metafizică. Dacă ar fi nemijlocit accesibilă, Ideea ar fi dată, şi ceva nu e dat decât în experienţă. Un dat neempiric e o absurditate pentru Kant. Dar — se va riposta — Ideea are întrebuinţare numai ca îndreptar al experienţei, are deci o întrebuinţare exclusiv imanentă. Se uită că numai întrebuinţarea, nu şi Ideea, este imanentă. Ideea rămâne strict transcendentă şi de aceea e o *temă*. Intrebuinţarea regulativă a Ideii consolidează metafizica mai mult decât întrebuinţarea constitutivă a metafizicii deductive dinainte. Deducţia, depăşind limitele experienţei, alunecă în iluzii şi oferă o falsă ştiinţă, de oarece pune raţiunea în veşnică contradicţie cu sine. In vreme ce postulatul regulativ de a extinde tot mai mult şi totodată de a unifica experienţa, păstrează Ideii caracterul ei pur transcendent. E o funcţie complexă, pe care Kant n'a luminat-o totdeauna mulţumitor.

Unitatea raţională nu e o cerinţă pur subiectivă, un simplu „principiu de economie", ci o „lege a naturii". Nu putem gândi Ideea, fără a-i atribui un obiect. Dincolo de funcţia logică, Ideea are una transcendentală. Am văzut însă că o „deducţie transcendentală" a Ideilor, ca în Analitică,

nu e posibilă, fiindcă ele nu sunt propriu zis cunoştinţe. Cu toate acestea o referinţă la obiect e susţinută de Kant şi la Idei. Referinţa e determinată de el prin conceptele de *analogie, supoziţie relativă, ca şi cum.* Psihologia raţională consideră fenomenele sufleteşti *ca şi cum* ele ar decurge dintr'o substanţă psihică simplă, persistentă, etc. Cosmologia priveşte seria condiţiilor externe şi interne *ca şi cum* ea ar fi în realitate o totalitate infinită. In sfârşit, teologia socoteşte conexiunea unitară a obiectelor *ca şi cum* ar fi dependentă de o Fiinţă creatoare, ca şi cum lumea ar fi întocmită finalist. De asemenea, Dumnezeu, care e deosebit de lume, poate fi conceput prin *analogie* cu obiectele empirice, dar conceperea analogică e numai regulativă.

In deosebi aceste aprecieri au îndreptăţit interpretarea *ficţionalistă* a lui *H. Vaihinger.* Dacă Ideile sunt privite numai *ca şi cum* ar fi adevărate, ele sunt şi rămân simple ficţiuni. Totuşi mai plauzibilă e altă interpretare: acel *ca şi cum* nu se referă chiar la Idei, ci la determinarea lor cu ajutorul categoriilor. Nu chiar Ideea de Dumnezeu e analogică (ficţiune), ci determinarea ei. Ideea e totdeauna obiectivă; numai determinările ei pot fi analogice.

Ceeace e adevărat pentru Idei, e valabil şi pentru cele trei legi sau principii ale gândirii. In aceste principii Kant consacră metafizica leibniziană şi desvălue, rezemat pe ea, cele mai cuprinzătoare puncte de vedere ale raţiunii în operaţia ei de *sistematizare* ultimă a cunoştinţelor: a) principiul *omogeneităţii,* potrivit căruia natura cată a fi explicată prin cât mai puţine legi *(entia non sunt multiplicanda praeter necesitatem)* şi de aceea relevăm în natură omogeneităţile sau identităţile *generice;* b) principiul *specificării,* potrivit căruia căutăm, din contra, deosebirile cele mai exacte sau *specifice* ale lucrurilor *(entium varietates non temere esse minuendas);* c) se adaogă acestora un al treilea, care le uneşte, principiul *continuităţii (lex continui in natura)* şi care presupune o reală continuitate între specii şi o trecere nesensibilă dela unitatea omogenă la multiplicitatea specifică.

E învederat că prima operă critică e departe de a se încheea cu negarea metafizicii. Ea menţine toate poziţiile metafizice, socotindu-le constitutive raţiunii. Problemele metafizice pot fi rezolvate, dacă dăm Raţiunii (Ideilor ei) întrebuinţarea cea mai bună, care e regresivă şi regulativă. Dialectica transcendentală a stăruit mai mult asupra întrebuinţării

rele, care a compromis metafizica. „Cum aparenţa dialectică e aci nu numai înşelătoare după judecată, ci şi ademenitoare şi oricând naturală după interesul legat de judecată, şi va rămâne totdeauna aşa şi în viitor, a fost prudent de a redacta aşa zicând actele acestui proces pe larg şi de a le depune în arhiva raţiunii omeneşti pentru a evita pe viitor asemenea rătăciri" (Critica r. pure, trad. Brăileanu, p. 559). Dialectica transcendentală este şi o primă fundare pozitivă a metafizicii: Ideile ca principii euristice sunt determinabile analogic, comparativ. O nouă etapă în justificarea metafizicii marchează teoria metodelor, a doua parte, cea mai redusă, dar nu cea mai puţin originală a Criticii raţiunii pure.

II. *Teoria metodelor. Metafizica fundată pe credinţa morală.*

38. Tema Criticii raţiunii pure a fost sistemul raţiunii sau totalitatea cunoştinţelor sintetice (obiective) şi a priori (prin pură gândire). Tema implică însăş posibilitatea metafizicii: a cunoaşte obiectul prin raţiune pură, nu prin experienţă. Am străbătut până acum teoria elementelor ce alcătuesc raţiunea pură: intuiţii (Estetica), concepte (Analitica), ideile (Dialectica). Primele două elemente a priori (intuiţii şi concepte) sunt valabile obiectiv numai ca posibilităţi ale experienţei sau naturii. Datorită raţiunii, natura posedă necesitate şi universalitate, dar totodată suferă şi degradarea la treapta fenomenalităţii, care presupune un „lucru în sine" inteligibil. In Dialectică lucrul în sine dobândeşte în Idei o primă determinare (spirit nemuritor, liber, Divinitate) însă cu totul regulativ, tocmai pentru a păstra Ideii transcendenţa sau independenţa de sensibil. Dar şi în cadrul uzului regulativ se admite o determinare pozitivă *analogică* sau *ca şi cum* ar fi reală. Se excludea însă aplicarea deducţiei, care socoteşte Ideile ca date, asemenea lucrurilor sensibile, şi se accentua funcţia de *ideale* sau *scopuri*, cu ajutorul cărora se dă cunoştinţei o desăvârşită sistematizare.

Un sistem cere nu numai un *material* constructiv sau elemente ci o construire, iar construirea cere un *plan* sau o metodă, cu cari se îndeletniceşte a doua şi ultima parte a Criticii raţiunii pure. *Teoria metodelor*, în genere trecută cu vederea, conţine embrionar noua metafizică a credinţei, cum şi celelalte două critici. Pentru a răspunde la această temă, se cade întâi a întocmi regulele ce împedecă uzul greşit al raţiunii în facultăţile de cunoaştere pur teoretică; astfel se institue

„disciplina raţiunii pure" (partea 1-a). Avem după aceea să asigurăm regulele întrebuinţării valabile, regule ce alcătuesc, potrivit logicii, *„canonul raţiunii pure"* (partea 2-a). Urmează o schiţă a părţilor ce compun sistemul raţional: „arhitectonica raţiunii pure" (partea 3-a) şi în sfârşit situarea istorică a sistemului adevărat faţă de cele false: „istoria raţiunii pure" (partea 4-a).

1. *Disciplina raţiunii pure.* a) *Intrebuinţarea dogmatică a raţiunii pure* este marea rătăcire a filosofiei moderne dela Descartes până la Wolf. Ea constă în identificarea metodologică a matematicii şi metafizicii. Kant revine asupra acestei capitale confuzii, relevate încă din 1764 (Untersuchungen über die Deutlichkeit), arătând încă odată deosebirea de natură între matematică şi filosofie. Conceptele matematice sunt *construcţii în intuiţie,* de aceea matematica îşi poate defini exact conceptele, pe care ea însăş le produce, şi formulează axiome, iar din definiţii şi axiome scoate demonstraţii. Conceptele filosofice sunt *discursive,* nu au evidenţă nemijlocită, de aceea ele necesită o „deducţie transcendentală", care arată că acele concepte se aplică la experienţă, nu la realitatea în sine, deci, că întrebuinţarea lor e critică nu dogmatică.

b) *Intrebuinţarea polemică a raţiunii pure* constă în apărarea unor propoziţii dogmatice, nu de dragul lor, ci pentru a împedeca negarea tot atât de dogmatică a acelor propoziţii. Dacă raţiunea e întrebuinţată dogmatic, adecă, la lucrul în sine, rezultatul e *antitetica,* iar metafizica devine o arenă de luptă zadarnică. In duelul metafizic domneşte dreptul celui mai tare şi prestigiul persoanei. Raţiunea poate avea totuşi şi aci o bună întrebuinţare, aceea polemică, întrucât ea poate slăbi argumentat una din poziţii, anume pe cea negativistă: materialismul sau ateismul. Intrebuinţarea polemică, dacă nu se angajează pentru o teză sau alta, duce la întrebuinţarea *critică,* singura valabilă. Dacă se angajează, ea se transformă în dogmatism. Intrebuinţarea polemică, fiind de ordin pur teoretic, nu îngădue combaterea adversarului (materialist sau ateist) prin învinuirea de imoralitate, deci, prin compromiterea persoanei. Mai există o întrebuinţare a raţiunii pure: cea sceptică. Aceasta se refuză oricărei atitudini, recunoscând şi chiar proclamând ignoranţa noastră definitivă. Dar scepticismul e numai o pregătire pentru întrebuinţarea *critică:* nu e de ajuns să enunţăm neştiinţific limitele cunoştinţei (Hume), ci

trebue să fundăm acest enunţ (Kant). Atunci filosofia devine ştiinţa marginelor cunoştinţei. Raţiunea, în loc de luptă, începe un *proces*, care se închee cu o sentinţă *critică*.

c) *Disciplina în ipoteze*. Ştim că în filosofie nu avem soluţii dogmatice sau judecăţi apodictice asupra *obiectelor supraempirice*. Putem enunţa asupra acestor obiecte *judecăţi ipotetice*. O ipoteză ştiinţifică trebue să îndeplinească două condiţii: *să fie posibilă*, adecă să se refere la un obiect ce poate fi cunoscut, la fenomene; *să fie suficientă*, adecă să poată fi dedus din ea faptul de explicat. De notat e că nu e îngăduită la Kant o întrebuinţare definitivă a ipotezelor. Kant nu admite o metafizică ipotetică. In schimb ipoteza găseşte o aplicaţie rodnică în *uzul polemic*, adecă în contra teoriilor negativiste (materialismul ce neagă imaterialitatea sufletului). Pentru a respinge materialismul e permisă ipoteza că corpul e numai mijlocul de manifestare a sufletului, că esenţa spirituală e netemporală, nenăscută şi deci şi fără moarte. In ce priveşte caracterul dovezilor raţionale, putem spune că ele sunt valabile numai pentru experienţă. *Posibilitatea experienţei* e criteriul ultim al dovezilor raţionale.

2. *Canonul raţiunii pure*, partea esenţială din teoria metodelor, oferă contribuţia pozitivă a primei Critici la viitoarea metafizică. Canonul e totalitatea principiilor apriorice pentru justa întrebuinţare a facultăţilor de cunoaştere. Am văzut în Analitică un canon pentru justa întrebuinţare speculativă în cadrul experienţei. E posibil oare şi un canon pentru justa întrebuinţare speculativă a raţiunii în suprasensibil? Nu. Raţiunea teoretică nu găseşte un uz legitim în suprasensibil. Dacă totuş este o justă întrebuinţare a raţiunii în suprasensibil, aceasta este întrebuinţarea *practică* (nu speculativă) a raţiunii. Deosebirea dintre filosofia speculativă (teoretică) şi practică e împrumutată celor vechi, dar primeşte la el un înţeles cu totul nou: problemele metafizice găsesc în sbuciumul practic o justă întrebuinţare. De altminteri conceptele metafizice au un interes puternic în ordinea practică sau a vieţii, nu în ordinea ştiinţifică.

Activitatea practică îmbrăţişează motivele ce determină voinţa. Motivele sunt sau empirice, naturale, şi au ca scop fericirea prin înţelepciune, sau raţionale şi au ca scop virtutea prin moralitate. *Legile morale* sunt apodictice, nu asertorice sau condiţionale. Asemenea legi am întâlnit şi în domeniul teoretic, dar acolo ele se aplică la experienţă. Legile

morale se aplică nu la ceeace este, ci la ceeace *trebue să fie*, adecă la ceeace e independent de experienţă, la inteligibil. Ordinea morală e identică cu ordinea inteligibilă. Legile morale sunt valabile pentru o sferă independentă de lumea fenomenelor, deoarece ele izvorăsc din *libertatea* ce nu se întâlneşte printre fenomene. Libertatea, dând unitate sistematică faptelor noastre, îşi justifică prin aceasta realitatea cum categoriile se justificau prin constituirea lumii fenomenale. E aci o paralelă metafizică a „deducţiei conceptelor pure".

Intrebuinţarea practică a raţiunii a justificat *libertatea*. Să vedem, dacă ea nu poate găsi un răspuns şi la celelalte întrebări filosofice. Toate interesele umane pot fi reduse la trei: *ce pot şti?; ce trebue să fac?; ce e îngăduit să sper?*. Prima întrebare a primit răspunsul cuvenit înainte. A doua e pur practică, are o semnificaţie în legătură cu a treia. Ultima întrebare e în acelaş timp teoretică şi practică; ea are următoarea temă metafizică: dacă săvârşesc ceeace trebue, ce mi-e îngăduit să sper? Speranţa se îndreaptă spre fericire. Dacă motivul acţiunii noastre e *fericirea*, atunci legea acţiunii e *pragmatică*; dacă însă motivul e *demnitatea de a fi fericit*, legea acţiunii e *morală*. Cel vrednic de a fi fericit prin virtute poate spera să fie părtaş la fericire, adecă, să atingă *binele suprem*. Fiindcă trebue să fiu fericit prin virtute, raţiunea *postulează:* o ordine morală şi un legiuitor moral, Dumnezeu, care uneşte morala şi fericirea; în sfârşit, postulează nemurirea, fiindcă acel bine suprem nu poate fi atins pe pământ ci după moarte. Astfel speranţa e împlinită. Această speranţă împlinită e însăş *credinţa*. Vom face deosebire între *opinie*, *ştiinţă* şi *credinţă*. Opinia e o convingere insuficient fundată, expusă îndoelii şi de aceea numai probabilă. Ştiinţa şi credinţa sunt convingeri fundate suficient, prima *obiectiv*, a doua *subiectiv*. In ambele cazuri suntem în posesia unei siguranţe apodictice. Ştiinţa are o certitudine obiectivă, însă ea se referă la experienţă. Credinţa se raportă la ceeace e independent de experienţă, dar posedă o certitudine subiectivă. Speranţa, fundată pe o certitudine morală, e credinţa. Această credinţă se deosebeşte şi de credinţă „doctrinală" şi de simpla opinie. Credinţa are ca bază o certitudine subiectivă (morală), însă ea e universală şi necesară, deci, *raţională*. Pe scurt, *credinţa e morală sau practică*. Religia se reazemă pe morală, nu invers; este o teologie morală, nu o morală teologică. Fiindcă scopul moral e apodictic, şi condiţiile lui de

împlinire (nemurire, Dumnezeu, libertate) sunt necesare ca obiecte de credinţă.

3. *Arhitectonica raţiunii pure*. Rămâne să statornicim acum schema sistematicii sau arhitectonica raţiunii. Orice cunoştinţă e sau raţională — *ex principiis*, sau „istorică" — *ex datis*. Prima e raţională, fiindcă decurge din activitatea spontană a gândirii proprii; a doua e istorică, fiindcă e *dată* de altcineva. Cunoştinţa raţională e de două feluri: sau din concepte şi se cheamă atunci *filosofică*, sau din construcţii de concepte şi se cheamă atunci *matematică*. Mai departe, filosofia are despre sine un „concept scolastic", filosofarea (nu filosofia) poate fi învăţată, şi un „concept cosmic" (Weltbegriff), prin care raportăm toate cunoştinţele noastre la scopurile esenţiale ale raţiunii umane. Al doilea sens al filosofiei se întrupează în *idealul filosofului* ca legiuitor al raţiunii umane. Filosofia, ca legiuitoare a raţiunii, are două domenii: *natura* şi *libertatea* şi se referă la două feluri de legi: legea naturală şi legea morală. De aci iau naştere cele două mari discipline doctrinale: *metafizica naturii* şi *metafizica moravurilor*. Pe lângă cele două preocupări doctrinale, filosofia cuprinde ca o introducere la metafizică Critica raţiunii pure. Cum se vede, în această fază, Kant face din Critică o propedeutică la sistemul sau doctrina sa metafizică cu cele două despărţituri (natură şi moravuri). De aceea doctrina urmează primei Critici. Mai târziu a înţeles că doctrina are nevoe de noui justificări critice, pe care le organizează în Critica raţiunii practice şi Critica judecăţii.

4. *Istoria raţiunii pure*. Cea din urmă temă cuprinde „principalele revoluţii" ale metafizicii de până la Kant. Ni se oferă o clasificare a sistemelor din trei puncte de vedere: *obiectul* cunoaşterii, *originea* cunoaşterii, *metoda* cunoaşterii. Sub raportul obiectului avem: „sensualismul" (singura cunoştinţă e cea sensibilă); „intelectualism" (sensaţiile sunt iluzorii, adevărul e în intelect). Prima direcţie are ca reprezentant de căpetenie pe Epicur, a doua pe Platon. Sub raportul originei avem: „empirismul" (deduce orice cunoştinţă din experienţă) şi „noologismul" (raţionalismul). Sub raportul metodei distingem întâi metoda „naturală" (populară), care condamnă complicaţiile teoretice, şi metoda „scientifică", cu respect faţă de exigenţele teoretice. La rândul ei metoda scientifică e întreită: dogmatică, sceptică şi critică. Până acum

s'au aplicat primele două (Wolff şi Hume), „calea critică e singura care mai e deschisă", conchide Kant (op. cit., trad. Brăileanu, 657).

III. *Doctrina metafizică.*

Critica raţiunii pure se oprise la următoarea încheere, care departe de a suprima metafizica, o aşează mai de grabă pe o temelie de nezguduit: Ideile sunt principii regulative, sub a căror conducere experienţa năzueşte spre o unitate sistematică, niciodată desăvârşită şi definitivă, năzueşte spre un obiectiv, care valorează dincolo de orice experienţă şi de aceea e neatins de aceasta. Inţelegem acum dece metafizica nu e o ştiinţă de obiecte date, ci de legi sau regule călăuzitoare (euristice). Ea se subîmparte nu după obiecte ca metafizica deductivă (psihologie, cosmologie, teologie), ci după felurile de legi: o legislaţie a naturii sau cunoştinţei (metafizica naturii) şi o legislaţie morală sau a voinţei (metafizica moravurilor). Ambele sunt fundate în raţiune. Fizica şi etica, cele două doctrine filosofice, au câte o lature empirică şi una „pură" (raţională), după cum ele posedă cunoştinţe contingente (de fapt) sau necesare. Pe Kant îl preocupă laturea pură, a priorică, principială sau metafizică. In 1785 publică *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* iar în anul următor *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* Ambele sunt schiţe care aşteptau o amplificare. Prima oferă doar o *fundare,* a doua adăoga şi *„primele principii".* In 1797 apare *Metaphysik der Sitten* (în două părţi: dreptul şi virtutea) care înfăţişa în ordine morală „primele principii"). Desăvârşirea celor două doctrine, urmărită necontenit de Kant, n'a mai fost atinsă. A lucrat însă, fără rezultate sistematice, la *Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgrüden der Naturwissenschaft zur Physik.*

1. *Metafizica naturii.*

39. Obiectul metafizicii naturii nu poate fi altul decât totalitatea cunoştinţelor „pure" sau a priori privitoare la natură. Problema ei glăsueşte: ce putem cunoaşte prin simpla gândire despre fenomenele sensibile? Căci natura este ansamblul obiectelor empirice sau al fenomenelor, Fenomenele sunt de două feluri, externe şi interne, deci există două mari capitole în teoria naturii: teoria corpului şi teoria sufletului. S'a arătat la locul cuvenit, dece nu e posibilă o psihologie

raţională, o ştiinţă a priori a proceselor psihice. Valabilă e aci numai *psihologia empirică*. In ordinea experienţei obţinem cunoştinţe „pure", necesare şi universale, în măsura în care găseşte aplicaţie *matematica*, intuiţia spaţială. Obiectele psihologice, fiind numai în timp, spaţializarea sau matematizarea e contrară naturii lor. Urmează de aci „dass in jeder besonderen Naturlehre nur soviele eigentliche Wissenschaft angetroffen werden kann, als darin Mathematik anzutreffen ist" (Vorrede). Acest enunţ desvălue una din convingerile cele mai constante ale lui Kant: veracitatea fizicii lui Newton. Ştiinţa naturii e experimentală prin obiectul ei, dar fără matematică nu e posibilă necesitatea. Opera kantiană, drept recunoştinţă, fundează fizica lui Newton în raţiunea pură. Kant însuş nu desconsideră psihologia empirică, pe care el a cultivat-o cu mult succes sub numele de *Antropologie*, dar aceasta nu se poate compara în rigoare cu fizica. Incercarea unei psihologii matematice la Herbart n'a fost norocoasă; mai consistentă s'a dovedit psihofizica.

Rămâne dar ca unica metafizică a naturii *teoria corpului*. Din cadrul acestei teorii sunt înlăturate ştiinţele pur empirice ale corpului, fără posibilităţi de cantificare, cum era pe atunci *chimia*. Prin urmare, metafizica naturii are ca obiect cunoaşterea a priori a corpului. Dar şi în acest cadru resstrâns trebue făcută deosebirea între metafizica generală şi metafizica particulară a naturii. Prima are ca obiect legile a priori ale fenomenelor, fără a lua în consideraţie obiectele determinate ale lumii sensibile. Ea alcătueşte în critica raţiunii pure „analitica principiilor". Metafizica naturii, în sens propriu, este particulară; ea depăşeşte cadrul pur matematic, şi formal. Ea primeşte din conţinutul sensibil determinarea cea mai generală: *materia*. Prin materie se deosebesc corpurile fizice de cele geometrice. Cum însă materia e cunoscută prin manifestările ei şi cum manifestările ei sunt *mişcările*, obiectul metafizicii naturii e mişcarea sau *mobilitatea*. Materia se defineşte ca substanţa mobilă ce umple spaţiul. Metafizica naturii e dar însăş concepţia mecanică a naturii — azi, dimpotrivă, metafizica naturii e antimecanistă. Problema fundamentală a metafizicii naturii e: ce putem cunoaşte prin raţiune pură despre mişcare? Mişcarea, deşi are o origine empirică, e necesară şi universală prin determinările ei raţionale sau a priori.

Teoria mişcării poate fi cercetată din cele patru puncte

de vedere ale categoriilor şi astfel obţinem cele patru capitole ale metafizicii naturii.

a) *Foronomia* are ca obiect *cantitatea* mişcării sau mişcarea ca mărime. Mişcarea ca mărime e simplă schimbare în spaţiu (phoros), independentă de orice substrat corporal. Ea este aspectul pur matematic al cosmologiei. b) *Dinamica* relevă *calitatea* mişcării şi ca atare se ocupă de materie întrucât e cauza mişcării sau *forţa* (dynamis). c) *Mecanica* priveşte *relaţia* reciprocă dintre corpurile mobile şi fixează legile mişcării. d) In sfârşit, *fenomenologia* cercetează *modalitatea* mişcării sau mişcarea considerată ca posibilă, reală şi necesară. Să dăm indicaţii sumare asupra acestor patru aspecte ale metafizicii naturale.

a) *Foronomia* studiază „mobilul în spaţiu" şi de aceea, făcând abstracţie de massă, corpul poate fi înlocuit cu punctul matematic în mişcare. Felurile de mişcare sunt: mişcarea fără părăsirea locului (mişcare de rotaţie) şi mişcare cu schimbarea locului, care poate fi sau rectilinie sau curbă; mişcarea curbă sau se poate întoarce la sine şi atunci e fie circulară fie pendulară, sau nu se întoarce la sine. Foronomia construeşte cantitatea de mişcare a unui punct din două sau mai multe mişcări rectilinii în trei cazuri posibile: pe aceeaş linie şi în aceeaş direcţie (mişcarea compusă e *sumă),* pe aceeaş linie dar în direcţii contrare (e diferenţă); pe două linii diferite (mişcarea e diagonala paralelogramului). Insemnată în foronomie e deosebirea dintre spaţiul relativ şi spaţiul absolut, propusă încă din 1758 (Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe). Mobilul presupune spaţiul; spaţiul fizic e relativ, fiindcă e cel perceput. Din punctul de vedere al acestui spaţiu e indiferent, dacă spun că se mişcă corpul iar spaţiul e în repaos sau, invers, că se mişcă spaţiul (relativ) şi corpul dat se află în repaos. Nu trebuie uitat însă că spatiul relativ (limitat şi mobil) presupune un spaţiu infinit, care cuprinde toate spaţiile, *spaţiul absolut.* Acest spaţiu nu e empiric, ci o *idee,* o regulă pentru a putea determina obiectiv mişcarea şi repaosul.

b) *Dinamica,* capitolul al doilea şi cel mai important, adaogă mobilului massa prin care el umple spaţiul. Materia e pentru dinamică „mobilul întrucât umple spaţiul". Pentru ca materia să umple spaţiul, trebuie să fie alcătuită din forţe, şi anume din două forţe antagoniste: *repulsia* (forţa de îndepărtare) şi *atracţia* (forţa de apropiere). Materia umple

spaţiul întâi fiindcă e repulsie sau rezistenţă. De aceea nu există spaţiu gol, care să nu opună nicio rezistenţă. Kant umple spaţiul gol cu *eter*. Orice forţă repulsivă are un grad determinat de intensitate, care nu poate fi nici infinit de mare — ar trebui atunci ca ea să umple un spaţiu infinit într'un timp finit — nici infinit de mic — ar fi atunci incapabilă să umple spaţiul cel mai mic posibil. Materia e infinit divizibilă în reprezentare, nu în realitate; fiecare din părţile ei posedă o putere repulsivă sau de separare. Dacă materia ar fi numai forţă repulsivă, părţile ei s'ar îndepărta unele de altele împrăştiindu-se în spaţiul infinit, iar materia ar dispărea şi spaţiul ar deveni gol[1]). Există încă o forţă, ireductibilă la prima: atracţia. Dacă materia ar fi numai atracţie, ea s'ar comprima la un punct, întocmai cum repulsia cerea spaţiul infinit. Prin urmare, cele două forţe în realitate nu sunt infinite, ci au o anumită intensitate; ele sunt deopotrivă active în materie, una opunându-se celeilalte. Forţa de repulsie se manifestă la contact; forţa de atracţie se exercită la *distanţă* fără mijlocirea altor corpuri. *Greutatea* este efectul direct al atracţiei. Concepţia kantiană a *materiei* este un *dinamism*. Ea nu admite spaţiul gol şi discontinuitatea atomilor (materia indivizibilă), ci plinul sau desăvârşita continuitate a materiei. După opinia lui Kant, spaţiul gol şi părţi indivizibile (atomi) nu sunt obiecte de experienţă posibilă, ci ipoteze dogmatice.

c) *Mecanica* studiază transmiterea mişcărilor sau „mobilul întrucât are forţă motrice". Mişcarea e comunicată sau prin contact, şoc (repulsie), sau prin atracţie. Mărimea mişcării e determinată de doi factori: massa şi vitesa. Legile mişcării decurg din aplicarea celor trei „analogii ale experienţei". 1) *Materia e singura substanţă* cognoscibilă. De aceea la suflet nu se aplică substanţa, iar nemurirea sufletului (persistenţa) nu poate fi dovedită. E dogmatică încercarea de a deduce dispariţia materiei din divizibilitatea ei. Materia, cu toate că e compusă şi divizibilă — contrar sufletului — nu se distruge, ci se conservă. Principiul conservării materiei e a priori. 2) *Legea inerţiei* emană a priori din principiul cauzalităţii: orice schimbare are o cauză externă. Urmează că „materia persistă în starea prezentă până ce e scoasă din această stare de o cauză externă". Inerţia are un important corolar negativ: nici o schimbare materială nu are o cauză

1) Concepţia kantiană înlătură însă posibilitatea de golire a spaţiului. Vezi *A. Drews*: Kants Naturphilosophie, 1894, p. 303.

internă. O materie mişcată din impuls intern e totdeauna vie, iar impulsul intern nu poate fi dat în experienţa externă, singura dela care porneşte fizica. Ipoteza *hilozoistă* (a materiei însufleţite), cum era propusă de Leibniz şi înaintea lui de gânditori ai Renaşterii, este moartea metafizicii naturii. Cauza internă, cerută de vieaţă, e tot una cu *cauza finală*. Ştiinţa naturii respinge odată cu hilozoismul şi explicaţia finalistă. Vieaţa (organicul), presupunând o acţiune finalistă, nu e obiect de ştiinţă. Inţelegem, dece din metafizica naturii la Kant lipsesc tocmai finalismul şi organicul, socotite azi ca elementele specific metafizice ale cunoaşterii naturii. Le vom întâlni însă pe alt plan al metafizicii, pe planul reflectării şi contemplaţiei. 3) *Legea reacţiei*. Corpurile mobile stau în raport de reciprocitate sau de comunitate. Acţiunea şi reacţiunea sunt intim unite: la presiune răspunde o contrapresiune, la atracţie o contraatracţie. De aci legea :„acţiunea şi reacţiunea sunt totdeauna egale". Şi această lege e a priori sau metafizică. De notat e că orice schimbare e continuă, nu bruscă, adecă cere un anumit timp.

d) *Fenomenologia* consideră materia ca „mobilul întrucât poate fi obiect de experienţă", aşadar, ca simplu fenomen posibil, real sau necesar. Mişcarea posedă o întreită modalitate. Mişcarea posibilă e mişcarea *rectilinie*. Mişcarea *reală* e mişcarea *curbă (circulară)*, fiindcă ea posedă o singură direcţie imprimată de o cauză, pe când mişcarea rectilinie poate fi concepută ca având direcţii inverse. Mişcarea *necesară* e mişcarea de reacţie fără de care materia, necunoscând antagonism, s'ar mişca în linie dreaptă.

40. „*Trecerea dela principiile metafizice ale ştiinţei naturale la fizică*". Metafizica naturii nu rezolvă în întregime problema transcendentală: a funda raţional fizica, a determina a priori experienţa. Rămâne o temă şi mai îndrăzneaţă: a funda raţional şi cuprinsul particular al experienţei, a explica a priori chiar conţinutul naturii. Fiindcă nu e posibilă o deducere nemijlocită a experienţei din principii a priori, Kant a lucrat toată vieaţa la o „trecere" dela metafizică la fizică; această trecere trebuia să fie încoronarea întregului său sistem, Opera a rămas un agregat inform de notiţe, o massă indigestă de schiţe din ultimii ani.

E. Adickes, care a publicat şi studiat lucrarea sub titlul *Opus postumum*, 1920[1]), observă că scopul lui Kant era de

1) O nouă editare mai completă a manuscrisului, dela care se aşteaptă o nouă interpretare a criticismului, a început de curând *Arthur Buchenau*.

a introduce aci noui cunoştinţe a priori, anume o determinare a priori a tuturor proprietăţilor materiei, aşa cum va încerca mai sistematic şi consecvent idealismul speculativ al lui *Schelling* şi *Hegel*. Această inovaţie implică o lărgire a operei critice, o extindere a deducţiei transcendentale sau a posibilităţii de a funda raţional experienţa: funcţiile sintetice ale intelectului nu se mărginesc a uni sau a obiectiva sensaţiile, ci determină şi *proprietăţile* sau modul lor de a fi, le înzestrează cu anumite însuşiri materiale.

Noua deducţie transcendentală presupune — scrie Adickes — o *dublă afectare a eului;* mai mult, întreaga operă kantiană nu poate fi înţeleasă fără teoria dublei afectări a eului. Cea dintâi afectare e aceea a *eului în sine* de către *lucrul în sine*. iar rezultatul e o primă sinteză, care se identifică cu lumea dinamică a lui Newton: realitatea e alcătuită din forţe. Odată constituită această lume, ea afectează la rândul ei — a doua afectare — *eul empiric* şi atunci sinteza categorială transformă forţele în corpuri empirice *determinate*, cu anumite proprietăţi. Prin urmare, obiectul e un produs încă mai pronunţat al activităţii eului, iar forţele materiale pot fi deduse din funcţiile subiectului. Aceasta cu atât mai uşor cu cât există şi o dublă afectare de sine a eului, o afectare în care eul este spontan sau productiv. Cum susţinea Fichte: „eul se afirmă pe sine sau se face obiect". O primă deducţie transcendentală de conţinut e existenţa necesară a materiei: spaţiul gol nu poate fi perceput; dar noi avem totuşi percepţii; urmează că trebue să existe o materie care umple spaţiul. Materia universală e *eterul* imponderabil. Toate corpurile sunt determinări ale eterului, aceasta după ce a apărut materia ponderabilă sub forma de *elemente* sau corpuri simple. In rezumat, opera prezintă un interes deosebit din punctul de vedere al fizicii; filosofia reţine nu numai *dubla afectare transcendentală*, ci mai ales sforţarea necontenită. dar zadarnică, de a contopi elementele eterogene ale intuiţiei, care e *dată*, şi ale gândirii, care e *spontană*.

2. *Metafizica moravurilor.*

„Fundamentele metafizicii moravurilor".

41. *Legalitate şi moralitate.* Kant n'a dat publicităţii dela început o operă, care să corespundă în ordinea practică — drept echivalent — „Primelor principii ale ştiinţei naturii". Acest

desiderat va fi împlinit deabia în 1797 sub titlul de „metafizica moravurilor", alcătuită din două părţi, potrivite celor două moduri de a se conforma moravurilor: „principiile metafizice ale teoriei dreptului" şi „principiile metafizice ale teoriei virtuţii". De o parte *legalitatea*, de alta *moralitatea*. Legalitatea e conformitatea externă cu datoria şi ca atare ea nu se preocupă de mobilele acţiunii (interes, frică, respectul datoriei); moralitatea e conformitatea internă cu datoria, întrucât mobilul acţiunii e totdeauna respectul pentru datorie.

Intârzierea în tratarea acestei a doua părţi doctrinale are această explicaţie. Kant nu tratase până acum în mod sistematic morala, nici măcar în epoca precritică, cu atât mai puţin în cadrul criticii. Totul era de făcut. De aceea în 1785 se hotărăşte a da o cercetare preliminară sub numele de „*Fundamentele metafizicii moravurilor*". Peste trei ani apare „Critica raţiunii practice" (1788). Din punctul de vedere al conţinutului aceste două opere nu se deosebesc. „Fundamentele" schiţează toate conceptele esenţiale ale moralei: acţiunea presupune o *lege morală* care e datoria, o facultate morală care e voinţa pură sau raţiunea practică, în sfârşit, un conţinut moral care e Binele suprem. In acest scop, opera se serveşte de metoda analitic-discriptivă: punctul de plecare e conştiinţa comună, iar rezultatul e desvăluirea principiilor ei. „Critica raţiunii practice", de proporţii mai mari, procedează demonstrativ-sintetic, ea consideră ca dată moralitatea, pe care, întâi, o „deduce", justificându-i posibilitatea, apoi o aplică la vieaţă. Noutatea „Criticii" e de ordin metafizic: se susţine libertatea, nemurirea şi existenţa lui Dumnezeu ca *postulate* morale, ca propoziţii metafizice cerute necesar de faptul moralităţii. Ceeace speculaţia (teoria) primea numai ca o posibilitate de gândire, practica îi garantează existenţa. O existenţă garantată de morală este un obiect de „credinţă raţională". Vom cerceta întâi „Fundamentele".

In prefaţă Kant ia ca punct de plecare împărţirea stoică a filosofiei în trei mari discipline: logica, fizica şi etica, împărţire pe care o desăvârşeşte, descoperindu-i „principiul" în deosebirea generală dintre „material" (de conţinut) şi „formal". Pe când logica se ocupă numai de formele gândirii, fizica şi morala presupun un material dominat de legi. Deosebirea dintre natură şi morală sau etică (ethos) este o deosebire de legi. Legea naturală spune *ce este;* legea morală spune ce *trebue să fie*. Deosebirea poate fi tălmăcită şi ca

opoziția între două feluri de *necesități*, netraductibile în limba noastră: *müssen* (constrângere fizică fără excepție și abatere) și *sollen* (constrângere morală, obligație, îndatorare, valabilă și dacă nu e realizată). Deosebirea capitală rămâne între *ce este* (existență) și *ce trebue să fie* (valoare). „Trebue" are aci înțelesul de necesitate morală.

Deosebirea e fundamentală, fiindcă prin acel „trebue" morala se ridică peste natură (sensibil) și se apropie de inteligibil, de libertatea cerută de acel trebue. Metafizica moravurilor este îndrituită mai mult decât metafizica naturii de a se numi metafizică. In adevăr, la distincția „material-formal" se adaogă o alta, specific critică, între „pur" (a priori) și „empiric". Există, se știe, o fizică empirică, fondată de experiență, care arată *ce este* de fapt în natură și o fizică pură, fundată pe rațiune, care arată ce este *necesar și universal* în natură. Tot ce e „pur" sau rațional este supraempiric sau metafizic. Tot așa există o etică empirică, o „antropologie practică", și o etică pură, a priori, o „metafizică" a moravurilor", tema acestei „Fundamentări".

Kant recunoaște ce e îndreptățit în obiecția că morala, care se raportă la acțiunea concretă a omului, e datoare să pornească de la natura empirică a omului, dela psihologie și antropologie. Insă el respinge orice *fundare* empirică a moralei și orice „amalgam" (misch-masch) între considerații empirice și raționale, așa cum se obișnuia în filosofia eclectică sau populară a vremii sale. Să respectăm dar ordinea interioară a lucrurilor. Psihologia și antropologia sunt condiții pentru *aplicarea*, nu pentru *fundarea* principiilor morale. Apriorismul e susținut în ordinea practică tot așa de consecvent ca și în ordinea teoretică. In consecință, obiectul operei în discuție e „principiul suprem al moralității" (das oberste Prinzip der Moralität), e dar statornicirea a ceeace e absolut apodictic, necesar și universal, în ordinea faptei. Ca și în știință, adevărul moral emană din forma pură a rațiunii — convingere adânc raționalistă care se înscăunează și în sfera acțiunii. Rațiunea, dela care purcede aci, e „conștiința morală comună" sau populară, e conștiința instinctivă, sentimentală. In primele două părți, expunerea se ridică dela conștiința populară la metafizica moravurilor, în a treia și ultima parte se face trecerea la „Critica rațiunii practice" și astfel se încearcă o deducere a necesității principiului.

42. *Morala datoriei și „voința bună"*. „Nimic în lume,

şi chiar în afară de ea, nu se poate gândi că ar putea fi considerat bun fără nicio restricţie decât numai voinţa bună" — sunt primele cuvinte ale secţiei I. Termenul de bun, spune şi Kant, este echivoc: bune sunt şi însuşirile naturale (talent, curaj, putere) sau calităţile sociale (bani, glorie, etc.), aşadar însuşiri şi calităţi utile şi producătoare de fericire. Insă toate acestea sunt bune condiţional, de oarece ele pot fi puse şi în slujba răului. Un om talentat, curajos, bogat, etc., poate fi un mizerabil. Apoi aceste bunuri sunt apreciate după rezultatele lor utile sau fericite. Voinţa bună, e bună în sine şi necondiţionat, independent de utilitate sau fericire, aşadar, de rezultate; voinţa e bună prin direcţia, prin *intenţia* ei. Nu e oare himerică această apreciere kantiană, cum scria *Hamann* către Herder, ironizând „voinţa bună" ca şi „raţiunea pură"? Dacă ţinta omului ar fi fericirea, natura s'a înşelat dăruind omului raţiunea. Fericirea e atinsă mai deadreptul prin instincte. Raţiunea e o stavilă pentru cultul fericirii şi al puterii. Kant a cunoscut dar teza sofistă reluată de Nietzsche.

In conceptul de voinţă bună se cuprinde acela de *obligaţie* sau *datorie* (Pflicht). In raport cu datoria acţiunile noastre se împart în două: contrare datoriei şi conforme datoriei. Acestea din urmă se subîmpart în acţiuni ce decurg: din *înclinare* (Neigung) şi din *datorie*, adecă din principiul „formal" al voinţei, nu din mobile „materiale". De aci urmează că datoria este *„necesitatea* unei acţiuni din *respect* pentru lege" şi chiar împotriva înclinărilor naturale. De sigur, respectul e un sentiment, dar un sentiment — cum declară Kant într'o notă — cu totul deosebit de celelalte, un sentiment produs de eul spiritual, de raţiune. Pentru a evita orice interpretare psihologică, filosoful proclamă că legea morală valorează nu numai pentru om, ci pentru orice „fiinţă raţională în genere", ceeace nu înseamnă că valorează pentru „îngeraşi", cum ironizează Schopenhauer, sau pentru supraoameni (comp. Delbos: Philos. pr. de Kant, 311—12), ci numai că logiceşte (transcendental) raţiunea condiţionează umanul, nu invers, că în sfârşit moralitatea există prin raţiune (deci necesar) nu prin natura contingentă a omului.

In acest chip reflecţia dă la iveală ceeace trăeşte instinctiv în „conştiinţa comună", anume, că valoare necondiţionată are numai voinţa bună, voinţa determinată numai de respectul faţă de datorie, faţă de legea raţională (universală). Prin ur-

mare, e moral ceeace are legalitate universală. Datoria e legalitatea prezentă în acţiunea noastră.

In secţia II se ocupă de metafizica moravurilor propriu zisă sau de deducerea raţională a datoriei sau legii morale. Voinţa e facultatea de a lucra potrivit legilor obiective ale raţiunii. Dacă voinţa nu lucrează conform raţiunii, ea se lasă influenţată de alte mobile, adecă de înclinări. Faţă de o astfel de voinţă, subordonată înclinărilor, legea morală se înfăţişează ca o „poruncă" sau un „imperativ", deci, ca o constrângere deosebită de cea naturală.

Imperativul poate fi de două feluri: a) Imperativul e *ipotetic* sau condiţionat, când porunceşte o acţiune în vederea unui scop străin, de pildă, utilitate sau fericire. Imperativul ipotetic este sau „pragmatic" şi atunci dă sfaturi de înţelepciune („dacă vrei să fii fericit, fii cumpătat, prudent, etc."), sau e „tehnic" şi se referă la dexterităţile sau practicele utile vieţii. b) Imperativul e *categoric*, când ordonă nu un simplu mijloc în vederea unui alt scop, ci însuş scopul fără nicio condiţie, adecă legea morală sau datoria. Imperativul ipotetic e o propoziţie „practic-analitică": dacă vrei scopul, trebue să vrei şi mijlocul. De aceea posibilitatea lui e uşor de explicat. Imperativul categoric, e sintetic şi a priori: să voeşti datoria (legea morală) fără nicio condiţie. El e scop în sine. De aceea posibilitatea lui impune o justificare, o deducţie transcendentală (a priori).

Dacă imperativul categoric nu cunoaşte, asemenea celui ipotetic, un scop în afară, atunci formularea lui trebue căutată în el însuş. Dar în el însuş nu găsim altceva decât universalitatea legii şi necesitatea maximei (maxima e principiul subiectiv al voirii, pe când cel obiectiv este chiar legea practică). De aci urmează prima formulă a imperativului: „acţionează numai după acea maximă prin care poţi vrea totodată ca ea să devină o lege universală". (Intemeerea met. morav., trad. Brăileanu, 96). In „Critica raţiunii practice" formula *unicului* imperativ categoric glăsueşte: „Lucrează astfel încât maxima voinţei tale să poată oricând sluji în acelaş timp şi de principiu al unei legiuiri universale". (Cr. r. practice, traducere Amzăr şi Vişan, p. 30). Formula e ilustrată prin patru exemple: sinucidere, împrumut bănesc, desvoltarea propriilor talente, binefacere, („Intemeere" p. 97 şi urm.). Insuş egoistul, când lucrează din *philautie*, nu ţine să fie cunoscute mobilele sale, fiindcă simte şi el că egoismul nu poate fi generalizat.

Unde se întrupează imperativul categoric? Imperativul categoric e o valoare absolută şi unică, el e *scop în sine* şi niciodată mijloc. Scop în sine e numai *fiinţa raţională* sau *persoana*. Astfel se impune a doua formulare a imperativului: „acţionează astfel ca să întrebuinţezi omenirea atât în persoana ta cât şi în persoana oricui altuia totdeauna în acelaş timp ca scop, niciodată încă ca mijloc" (trad. Brăileanu, 109).

In sfârşit, din conceptul unei legislaţii universale şi din acela al persoanei, scop în sine, decurge ideea unei „împărăţii a scopurilor", la care e părtaşă, ca mădular, orice fiinţă raţională. Din cele trei formule ale imperativului, prima e cea mai pură, celelalte două se apropie de morala aplicată.

43. *Autonomia.* Voinţa fiinţei raţionale s'a învederat capabilă de o legiuire universală şi necondiţională. Voinţa ce legiferează universal este o voinţă *autonomă*, adecă îşi dă sieş legi. O fiinţă, scop în sine, nu poate primi legi din afară. Autonomia voinţei este principiul suprem al moralităţii. Din contra, o voinţă, care îşi găseşte legea în altceva decât în capacitatea maximelor sale de a deveni o legiuire universală, este *eteronomă*. Eteronomia voinţei este izvor al tuturor principiilor false de moralitate. Moralele eteronome sunt împărţite — o tabelă a lor oferă în Critica raţiunii practice — în: a) empirice sau morale ale fericirii (măsura binelui e sentimentul fizic sau cel moral); b) raţionale sau morale ale perfecţiei, fie după un concept raţional (stoicii, Wolff), fie după voinţa lui Dumnezeu (Crusius, teologii în genere). Kant respinge cu cea mai mare hotărîre orice morală eudemonistă (a fericirii), dar e indulgent faţă de morala perfecţiei, altă dată preferată de el.

Totuş posibilitatea imperativului categoric nu e încă întemeiată. Intemeerea cere o Critică a raţiunii practice, pe care filosoful o schiţează în secţia III. Cum e posibil un imperativ categoric? Kant introduce *conceptul de libertate*, nu numai în sens negativ (simplă independenţă de cauze străine), ci în sens pozitiv, care explică autonomia sau capacitatea de a-şi prescrie legi. Libertatea e deci voinţa ce stă sub legea dată de sine. Ce e însăş libertatea? Nu putem înţelege. E aci o limită extremă a oricărei filosofii practice, deci a oricărei etici ştiinţifice. Libertatea nu e nici un concept empiric, experienţa e totdeauna determinată, nu e nici o condiţie a experienţei, cum sunt formele categoriale, ci e o *Idee*. Totuş libertatea şi necesitatea naturală nu sunt contradictorii, ci le putem gândi

solidare în acelaş subiect. Ca inteligenţă pură omul se transpune într'o ordine inteligibilă sau de scopuri, ca fenomen sensibil el e supus legilor naturale şi influenţelor sensuale. Kant adaogă chiar: *„lumea inteligibilă conţine principiul lumii sensibile, deci şi al legilor ei,* prin urmare e nemijlocit legislatoare cu privire la voinţa mea..." (Op. cit. trad. Brăileanu, 149). Toate acestea sunt aci numai un „punct de vedere". „Conceptul unei lumi inteligibile este numai un punct de vedere pe care raţiunea se vede nevoită a-l lua afară de fenomene, pentru a se gândi pe sine ca practică..." (Idem, p. 157).

Cum reese din prefaţa operei, Kant socotea că se va opri aci. Dar însăş tratarea problemei morale din „Fundamente" reclama noui desvoltări. In primul rând nu obţinuse un răspuns mulţumitor în ce priveşte posibilitatea imperativului categoric. Imperativul categoric, acel Sollen, era o propoziţie sintetică şi a priori, prin care voinţa empirică era unită cu o lege *pură,* fără mijlocirea unei intuiţii. Se mărginise a arăta că acea unire e posibilă numai sub condiţia *libertăţii* inteligibile. Trebuia examinat mai de aproape conceptul de libertate. Se impunea astfel o temă metafizică. Intâi, libertatea e condiţie a moralităţii, numai dacă e o realitate inteligibilă. Al doilea, legea morală cere Binele suprem sau demnitatea de a fi fericit, iar Binele suprem *postulează,* pentru a-l face posibil, nemurirea şi existenţa lui Dumnezeu. Prin urmare moralitatea implică sub forma de postulate: libertatea, nemurirea, Divinitatea, trinitate metafizică, a cărei existenţă e obiect de nouă cunoştinţă, de „cunoştinţă practică". Moralitatea, ascunzând imense zăcăminte metafizice, are consecinţe şi în ordinea cunoaşterii. Noua temă de precădere metafizică e obiectul Criticii raţiunii practice. Aceasta dă ceeace prima Critică părea că refuză. Incepând cu a doua critică termenul de „cunoştinţă practică" e adoptat de Kant pentru a aşeza realitatea metafizică pe întâiul plan.

IV. *Critica raţiunii practice*

44. *Metafizica libertăţii.* Cea de a doua Critică începe, în prefaţă, prin a accepta cu bucurie, drept cea mai bună caracterizare a moralei sale, aprecierea, făcută cu intenţie de micşorare, a unui recenzent: „în ea nu se stabileşte nici un principiu nou de moralitate ci numai o nouă formulă" (notă, p. 7. trad. Amzăr). E cunoscutul *formalism* al moralei lui Kant, pe care autorul îl îndreptăţeşte aşa: el nu vrea să aducă

un nou principiu, ca şi cum lumea ar fi trăit înainte de el în totală eroare asupra moralei, ci o formulare mai precisă a unei legi cunoscute instinctiv. Kant descoperă din nou împotriva scepticismului moral caracterul universal (a priori) al moralităţii.

Critica raţiunii practice se articulează şi ea în „teoria elementelor" şi „teoria metodelor". Teoria elementelor, de asemenea cea mai desvoltată, se împarte în analitică şi dialectică. Analitica are ca temă libertatea, condiţia legii morale. Ordinea analiticii e răsturnată: dela principii prin concepte la sensibilitate („despre mobilele raţiunii pure practice"). Cea dintâi problemă e şi aci: care e principiul acţiunii? Moralele de până acum au cunoscut numai principii „materiale", fie subiective în moralele empirice: principiul educaţiei (Montaigne), al constituţiei cetăţeneşti (Mandeville), al sentimentului fizic (Epicur), al sentimentului moral (Hutcheson); fie obiective în moralele raţionaliste: al perfecţiei (Wolff), al voinţei lui Dumnezeu, (Teologii, Crusius). Principiul tuturor moralelor „materiale", cu un „obiect", se reduce sau la fericire, deci, la egoism, sau la cultivarea propriului talent, al capacităţilor personale. De sigur, fericirea este dorinţa oricărei fiinţe mărginite; ea este însă cu totul nepotrivită pentru legea morală supremă, din cauza caracterului ei subiectiv, variabil. Prin urmare, măsura unică a legii morale e capacitatea ei de a fi universală, de a fi primită necondiţional. Legea morală e unică, fiindcă ea exprimă *principiul formal practic* al raţiunii pure. Formalismul e inerent moralităţii.

Fiind forma voinţei, legea morală e nu numai a priori ci şi sintetică. Ea uneşte voinţa pură (forma) cu voinţa empirică (conţinutul, materia). Cum e posibilă această sinteză? In deducţia transcendentală din Critica raţiunii pure se arătase posibilitatea sau valabilitatea obiectivă a conceptului pur prin aplicarea lui la intuiţie. Această raportare la intuiţie (experienţă) e aci înlăturată; legea morală, prin chiar natura ei, nu se aplică la sensibil, contrar categoriilor teoretice. Procedeul deducţiei sau justificării trebue să fie altul. Legea morală este ea însăş un „fapt al raţiunii" (Faktum der Vernunft), e un fapt indiscutabil, deşi nu e dat în intuiţia sensibilă. Legea morală, fiind necondiţionată, nu e de natură empirică, nu e determinată de plăcere. In legea morală voinţa e pură şi deci independentă de condiţii empirice. Ne aflăm în faţa unui fapt pur, ireductibil. Cum e posibil? Tot ce e condiţie necesară

pentru valabilitatea acestui fapt se impune cu puterea unei realități. Legea morală e posibilă numai pentru ființe raționale, care posedă autonomie sau *cauzalitate liberă*. Legea morală, ca fapt rațional, presupune necesar libertatea. Așadar, libertatea e cel de al treilea termen, echivalentul intuiției, care sintetizează termeni eterogeni. Imperativul (du sollst) presupune capacitatea de a lucra (denn du kannst). Faptul moral e indicația nemijlocită a libertății nesensibile, a lumii inteligibile. Practica ne face posibilă trecerea dela fenomene la noumene. „Legea morală ne pune la îndemână, dacă nu *perspectiva* (vederea), măcar un fapt absolut cu neputință de lămurit din toate datele lumii simțurilor și din toată întinderea întrebuințării teoretice a rațiunii noastre, fapt care ne dă o indicație asupra lumii intelectului pur, ba chiar o *determină pozitiv* și ne lasă să cunoaștem din ea ceva, anume o lege" (trad. p. 41).

Acel „Faktum" nu are sensul de fapt teoretic, ci de „faptă", așa cum a văzut Fichte, de manifestare a spontaneității raționale, deci, de creiare a obiectului practic. Prin legea morală suntem creatori, suntem spontani sau liberi. Inteligibilul e dar libertatea, voința spontană. Ceeace în rațiunea teoretică mijea ca o simplă posibilitate de gândire, dobândește în rațiunea practică recunoașterea realității. Din toate facultățile noastre, practicul se ridică peste sfera sensibilului „și ne procură cunoștințe despre o ordine și o înlănțuire suprasensibilă, care însă tocmai de aceea nu pot fi întinse decât atât cât e nevoe pentru punctul de vedere pur practic" (Id. p. 93). „Prin aceasta rațiunea speculativă nu câștigă nimic cu privire la *asigurarea* conceptului ei problematic de libertate, căruia i se procură aci *realitatea obiectivă* și necontestată, cu toate că numai practică" (Id. p. 46).

In a doua parte a Analiticii, Kant se ocupă de obiectul rațiunii practice: singurul ei obiect sunt conceptele de *bine* și *rău*. Bine în sine (nemijlocit) e numai legea morală sau datoria care de aceea premerge oricărei determinări a binelui. *Nu binele este datoria noastră, ci datoria e binele*. Cum datoria are ca condiție libertatea, binele și răul presupun cauzalitatea prin libertate și în consecință vom avea o tabelă a categoriilor libertății privitoare la bunătate și răutate după cele patru puncte de vedere cunoscute: cantitate, calitate, relație, modalitate.

Paragraful „mobilele rațiunii pure practice" este partea

cea mai concretă din „Critica raţiunii practice". Ea începe prin a face deosebirea între legalitate şi moralitate. Dacă voinţa e determinată potrivit legii morale, dar nu din cauza legii, avem *legalitate*, dacă voinţa e nu numai potrivită legii, dar determinată nemijlocit de lege, avem *moralitate*. Astfel legea morală este şi mobilul voinţei. Ca atare ea înlătură sau îngenuche toate celelalte mobile egoiste sau sentimentale, toate *înclinările*, în sfârşit, tot ce e „patologic" (în sens etimologic de sentiment). Intreaga Analitică urmăreşte a despărţi strict moravuri şi fericire, fără ca acestea să fie inconciliabile sau contradictorii. Aci se învederează *rigorismul* moralei kantiene. Lucrăm *din datorie* (die Pflicht um der Pflicht willen), nu *din înclinare*. iar uneori chiar contra înclinărilor. Acestea nu înseamnă că trebue să lucrăm totdeauna din silă sau desgust. E o tălmăcire tendenţioasă a rigorismului.

Cum e cu putinţă ca simpla formă a raţiunii să fie mobilul acţiunii? Legea morală trezeşte în noi sentimentul de *respect*, amestec de plăcere şi neplăcere, faţă de datorie. „*Datorie!* tu nume sublim şi mare care, pentru a hotărî la faptă voinţa. n'ai în tine nimic atrăgător care poartă cu sine ispita, ci supunere ceri, fără totuş să ameninţi cu ceva care ar trezi în suflet o firească aversiune şi l'ar înspăimânta. ci doar o lege stabileşti, care îşi găseşte prin ea-însăş poarta spre suflet şi-şi câştigă, chiar în ciuda vointei veneraţie, deşi nu întotdeauna ascultare. ." (Op. cit. p. 77).

In „lămurirea critică a analiticii" Kant stărue asupra modalităţii de a împăca libertatea morală şi necesitatea naturii. Chiar dacă comportarea viitoare a unui om ar putea fi prevăzută cu exactitatea unei eclipse, acel om rămâne totuş liber şi responsabil. fiindcă libertatea nu e un *proces în timp*, cum e fenomenul sensibil, şi prin urmare în actul liber momentele trecute, ele însile strict înlănţuite, nu determină pe cel prezent. Actul liber. fiind intemporal, e un început absolut. Prin libertate fiinţa raţională se cunoaşte ca aparţinând unei alte ordine decât cea fenomenală, supusă fără excepţie determinismului şi fatalismului, anume unei ordine noumenale. Soluţia împăciuitoare e deosebirea dintre *caracterul inteligibil*, care e liber, şi *caracterul empiric*, care ascultă de cauzalitate. Aceeaş fiinţă participă la două lumi sau puncte de vedere. Toate actele noastre. considerate ca produse ale caracterului empiric, sunt necesitate. fiindcă sunt legate de timp, de trecut. care nu stă în puterea noastră; considerate ca produse de

caracterul inteligibil, care e intemporal, ele sunt libere. Fapta decurge necesar din caracterul empiric, dar acesta putea să fie altfel printr'un act inteligibil şi supratemporal. Deci, *toate* actele noastre sunt simultan necesitate şi libere. Kant nu primeşte deslegarea „sincretică": *unele* acte sunt libere, altele determinate. Dovada libertăţii o găsim în glasul conştiinţei, în pocăinţă, în simţul răspunderii.

La fel încearcă a împăca libertatea omului cu creaţia sau atotputernicia lui Dumnezeu. Am avea o contradicţie insolubilă, dacă timpul şi spaţiul ar fi lucruri în sine, nu forme subiective sau ideale. Dumnezeu creiază esenţele inteligibile, dar creaţia e intemporală şi ca atare ea nu suprimă libertatea care de asemenea e intemporală. Necesitatea e posibilă numai prin înlănţuirea temporală, dar aceasta e ideală sau fenomenală. Pe scurt, din toate Ideile sau conceptele metafizice, libertatea este postulată nemijlocit de moralitate.

45. *Postulatele raţiunii practice: nemurire şi Dumnezeu. Primatul raţiunii practice.* Raportul, vom vedea, *mijlocit* dintre moralitate şi celelalte două Idei e tema Dialecticii. Legea morală e singurul mobil al raţiunii practice, iar *Binele suprem* e singurul ei obiect. Kant reia astfel conceptul antic de bine suprem, pentru a-i da o justificare critică. S'o urmărim. Raţiunea practică cere asemenea celei teoretice, un Necondiţionat în ordinea binelui, un bine absolut sau suprem. Binele suprem constă în unirea virtuţii şi fericirii, în demnitatea de a fi fericit. Această unire nu e analitică, cum socoteau dogmaticii, fie epicureii (fericirea sau plăcerea închide în sine ca o notă necesară virtutea). fie stoicii (virtutea închide în sine fericirea). Unirea e sintetică, dar şi a priori (necesară) fiindcă, se ştie, termenii sunt eterogeni: fericirea e de ordin sensibil, virtutea de ordin moral sau inteligibil.

Se iveşte atunci *antinomia* practică. se constitue o dialectică a raţiunii practice: fericirea nu e cauza virtuţii, virtutea nu e cauza fericirii. Care va fi deslegarea antinomiei? Cum se face că conceptul de bine suprem, deşi e format necesar de raţiune. conţine o antinomie? Deslegarea antinomiei cere cele două Idei metafizice: nemurirea şi Dumnezeu. Supoziţiile necesare sau a priori ale legii practice se cheamă *postulate*. Libertatea era tot un postulat. însă dedus nemijlocit din acel „fapt al raţiunii": celelalte două Idei decurg mijlocit din „binele suprem". Intâi, nemurirea. Binele suprem este sfinţenia. In viaţa pământeană, care e mărginită, sfinţenia se re-

duce la lupta împotriva înclinărilor. Pentru a ajunge la conştiinţa pură a sfinţeniei, postulăm o prelungire indefinită a existenţei umane după moarte, nemurirea. (Kant introduce astfel timpul în sfera inteligibilului). Al doilea, existenţa lui Dumnezeu. Binele suprem presupune fericirea desăvârşită, o fericire proporţională cu demnitatea sau cu virtutea. O asemenea armonie e posibilă numai dacă lumea are un Creator înţelept şi bun, care a organizat lucrurile în mod necesar în vederea „ordinei morale".

Ceeace era problematic pentru raţiunea teoretică, devine apodictic şi dobândeşte realitate pentru raţiunea practică. Dar şi aci e valabilă restricţia cunoscută: lărgirea cunoştinţei în ordinea noumenală nu e teoretică ci practică. Cunoştinţele metafizice sunt „cunoştinţe practice", sunt „pure credinţe raţionale", pe scurt, ele sunt necesare subiectiv, nu obiectiv. Ideile din transcendente şi regulative devin imanente şi constitutive, fără alunecare în mistică. Dar conceptul de Dumnezeu nu e fizic, ci moral. Tot aşa atributele lui Dumnezeu pot fi fundate numai în ordinea etică. Pe scurt, critica impune: limitarea speculativă şi lărgirea practică a raţiunii. *Postulatele* sunt „trebuinţe ale raţiunii", nu ipoteze teoretice: fiindcă binele suprem e necesar, trebue să postulăm existenţele care îl condiţionează.

Justificarea realităţii metafizice prin trebuinţe de ordin practic îşi are fundamentul în ceeace Kant numeşte „primatul raţiunii practice" faţă de cea speculativă. Raţiunea este desăvârşit împăcată cu sine numai dacă se recunoaşte primatul practicii; recunoaşterea nu poate fi ocolită, fiindcă orice interes, chiar şi cel teoretic, este în fond de ordin practic (moral). Natura (necesitatea mecanică) şi libertatea nu sunt coordonate ci subordonate: cum speculaţia se subordonează moralei, tot aşa lumea sensibilă se subordonează celei inteligibile. Primatul raţiunii practice este soluţia ultimă a tuturor antinomiilor. Pe când dogmaticul subordona voinţa intelectului, criticistul răstoarnă raportul ierarhic: libertatea voinţei e fundamentul intelectului, care la rândul său e adecvat necesităţii naturale. Primatul practicii faţă de inteligenţă sau limitarea pretenţiilor teoretice este o minunată întocmire a „Inţelepciunii nepătrunse". Dacă am cunoaşte speculativ realitatea metafizică sau Maestatea dumnezeiască, ne-ar covârşi o teamă invincibilă şi astfel ar dispărea acţiunea morală din simplu respect faţă de datorie, din luptă faţă de înclinări sau elementele „patologice" (în care intră şi teama). Pasiunea ar pune atunci

stăpânire pe noi, iar libertatea umană n'ar mai fi posibilă.

Partea finală, teoria metodelor, e o pedagogie morală; ea cercetează condiţiile în care datoria îşi află drum la sufletul uman sau cum omul devine receptiv pentru riguroasa lege morală. Convingerea lui Kant e că legea morală în puritatea şi strictețea ei exercită asupra caracterului uman o atracţie mai puternică decât ispitele şi ameninţările, tocmai fiindcă ea apelează la tăria şi la demnitatea omului. Această situaţie se întrevede în fireasca aplecare a oamenilor de a judeca pe ceilalţi, de a pronunţa judecăţi morale. E aci o dispoziţie fericită care trebue să fie cultivată de pedagogi prin modele potrivite, evitând de a întreţine orgoliul *moral* ca şi *sentimentalismul* etic. Implinirea datoriei să fie simplă, modestă.

Critica raţiunii practice se închee cu o celebră propoziţie, săpată pe mormântul lui Kant: „două lucruri umplu sufletul cu veşnic nouă şi crescândă admiraţie şi veneraţie, cu cât mai des şi mai stăruitor se îndreaptă gândul către ele: *cerul înstelat deasupra mea şi legea morală în mine*" (trad. român. p. 145). Se relevă astfel încă odată cele două obiecte ale reflecţiei lui Kant: natura şi moralitatea (libertatea), sensibilul şi inteligibilul. Ele însă nu se află pe acelaş plan, ci moralitatea posedă odată cu primatul şi privilegiul metafizic al Inteligibilului.

V. *Drept şi Virtute. Pedagogie*

Operele precedente de morală au arătat numai *cum* trebue să lucrăm, nu şi *ce* trebue să lucrăm. Nu avem încă *sistemul* de „metafizică a moravurilor", ci numai „Fundamentarea" şi „Critica" ei. Chiar din epoca precritică (1765, 1767), Kant avea preocuparea acestui sistem, care va găsi înfăptuirea târziu, peste nouă ani dela apariţia Criticii raţiunii practice, în două studii, publicate separat la interval de câteva luni, şi unite sub titlul de „Metafizica moravurilor". Fiindcă nu dă chiar un sistem complet, cele două părţi au un titlu corespunzător „metafizicii naturii": „primele principii ale teoriei dreptului" şi „primele principii ale teoriei virtuţii".

Raţiunea umană e facultatea supremă a unei îndoite legiuiri: legiuirea naturală şi legiuirea morală. Prin cea dintâi raţiunea impune naturii legi, şi anume legea necesităţii mecanice; prin cea de a doua raţiunea îşi prescrie sieş o lege şi ca atare e autonomă sau liberă. Precum necesitatea mecanică e principiul ce unifică fenomenele naturii, tot aşa libertatea e

principiul unificator al actelor umane. De o parte avem *legi ale naturii,* de altă parte *legi ale libertății* (Freiheitsgesetze). Orice lege a libertății este un *trebue,* o *datorie* ce ne obligă să o îndeplinim. Există două feluri de legi ale libertății, după cele două feluri de împlinirea datoriei: *legi juridice* sau „datorii juridice" (Rechtspflichten) și *legi morale* sau „datorii de virtute" (Tugendspflichten). Intâlnim dar din nou deosebirea fundamentală, de origine stoică, între legalitate și moralitate. Deosebirea e fundată pe corelația dintre „lege" sau scopul voinței și „mobilul" voinței. Legalitatea se referă numai la *acțiune,* întrucât e conformă legii, oricare ar fi mobilul subiectiv al acțiunii, moralitatea e conformarea cu legea nu numai în acțiune dar și în mobil, în intenție. Legea atunci nu e numai scopul dar și resortul acțiunii (respect față de datorie). Vom vedea că proprietatea voinței de a lucra din respect față de lege e *virtutea,* de aceea legile morale sunt datorii de virtute.

46. *Teoria dreptului.* După o recapitulare a tuturor conceptelor morale statornicite în scrierile de etică dinainte, Kant subliniază, în introducerea specială la drept, deosebirea dintre *dreptul pozitiv sau empiric,* variabil după locuri și timpuri, și *dreptul natural sau rațional,* care decurge din natura permanentă a rațiunii sau a libertății și care e a priori sau „metafizic". Numai de acesta se ocupă în „metafizica moravurilor".

Cea dintâi problemă glăsuește: ce e dreptul? Originea dreptului ca și a moralei e libertatea. Dar aceasta se află primejduită în starea naturală. Libertatea naturală e *arbitrariul* sau capacitatea fiecărei persoane de a lucra după bunul său plac, atât cât se întinde puterea individuală. Primejdia constă în faptul că sfera de libertate a persoanelor este reciproc tulburată, îngrădită sau suprimată. De aceea, libertatea, pentru a nu se contrazice, cere ea însăș a fi așezată în juste limite, care să fie respectate și de ceilalți. Libertatea îngrădită legal constitue un drept pentru mine și o datorie pentru alții, ca și invers o datorie pentru mine și un drept pentru ceilalți. Datoria și dreptul sunt indisolubil solidare. De aci definiția: „dreptul e totalitatea condițiilor prin care libertatea unuia se poate acorda cu libertatea celorlalți după o lege universală".

Dreptul, aplicându-se numai la acțiune, presupune o *constrângere.* Fără aceasta, dreptul rămâne o vorbă goală. Constrângerea distinge dreptul de virtute ce privește conștiința:

conştiinţa scapă constrângerii. Dreptul asociat cu constrângerea e „dreptul strict" (jus strictum); există însă şi un *jus latum*, în care facultatea de constrângere nu poate fi determinată prin lege. Aceasta din urmă e dreptul echivoc sau de pură *echitate* (Billigkeit). Intâlnim şi o constrângere fără drept (d. p. în naufragiu fiecare încearcă să se salveze pe sine sacrificând pe ceilalţi): e *dreptul de necesitate* (Notwehr). Raportul juridic e posibil numai între persoane, fie private, fie membre ale unei comunităţi. In consecinţă dreptul se împarte în *drept privat* (Privatrecht) şi *drept public* (öffentliches Recht).

Dreptul privat se raportă la ceeace este „al meu de drept", deci la *proprietate*. Orice drept privat e o proprietate şi anume o posesie, care obligă pe alţii să o respecte, transformând-o astfel într'o *proprietate*. Renunţarea altora de a leza dreptul meu presupune un comunism originar, care e o idee, nu o stare istorică. Prin urmare nu există un drept privat *înnăscut* sau originar; orice drept e *câştigat*, e derivat. Trei feluri de lucruri pot fi câştigate: lucrurile materiale, prestaţiile personale, în fine, persoanele ele însşile în anumite condiţii. De aci decurg trei categorii de drepturi private (civile): *drept real* (Sachenrecht), *drept personal* (persönliches Recht) şi *dreptul personal-real* (das auf dingliche Art persönliches Recht). A treia categorie e specific kantiană şi prezintă cel mai mare interes.

Dreptul real presupune proprietatea sau posesia exclusivă a unui lucru, de unde decurge libera folosinţă. Dreptul personal se referă la prestaţiile sau obligaţiile unei persoane faţă de alta — în sine persoana nu e niciodată proprietate sau lucru folosit. De aceea dreptul personal implică un *contract*, deci o reciprocitate de libere angajamente, şi se reazemă pe imperativul categoric al respectării cuvântului dat. Felurile de contract sunt: *gratuit* (danie), *oneros* (vânzare), *de asigurare*, etc. Mai însemnată e la Kant a treia categorie de drepturi: posedăm însăş persoana, deci un „drept personal în felul celui real", însă, fără suprimarea libertăţii, ca în cazul sclaviei. Acest drept e acela *al căsătoriei*, singurul caz de proprietate a persoanei, care totuş respectă persoana, nu o face lucru sau instrument de plăcere. Căsătoria e raportul sexual în cadrul dreptului sau al raţiunii.

Dreptul public. Dreptul privat e acelaş şi în starea naturală ce precede societatea, însă atunci e provizoriu. Dreptul

privat devine efectiv prin constrângere, care presupune o comunitate juridică, un *stat*. Aşadar, dreptul privat presupune dreptul public, care se subîmparte în trei: *drept politic* (Staatsrecht), *dreptul ginţilor* (Völkerrecht) şi *dreptul cosmopolitic* (Weltbürgerrecht).

a) *Dreptul politic* stă la temelia statului, căci statul e unirea unui număr de oameni sub autoritatea legii. Originea juridică a statului este ca la Rousseau „contractul primitiv", care, dacă n'a fost niciodată realitate, a rămas totuş ideea regulativă a legilor publice. Legea trebue întâi făcută, apoi aplicată prin guvernare, în fine interpretată juridic în caz de diferend ivit la aplicare. Kant primeşte în consecinţă manifestarea dreptului politic sub forma celor trei puteri, enunţate de teoria anglo-franceză: puterea legiuitoare, executivă şi judecătorească. Puterea legiuitoare e „suverană". Statul ideal, întrupare a dreptăţii, cere separarea celor trei puteri, care alcătuesc la un loc autoritatea statului. Există trei forme de stat, după raportul posibil dintre autoritate şi supuşi: *autocraţia* (autoritatea unuia), *aristocraţia* (autoritatea celor puţini) şi *democraţia* (autoritatea tuturor). Când acestea sunt falsificate, ele degenerează în: *despotism, oligarhie, ochlocraţie*. Statul ideal e statul în care autoritatea o au legile, date de voinţa poporului. Este „adevărata republică", în cadrul căreia legile sunt făcute prin mandatari („sistemul reprezentativ"). Adevărata republică nu e trădată, dacă la sistemul reprezentativ se uneşte monarhia pentru a înfăptui *monarhia constituţională*, cel mai bun instrument de mânuirea dreptului. Kant, deşi are ca ideal constituţia americană şi concepţia — nu însă şi practica — Revoluţiei franceze, face concesii situaţiei din Prusia absolutistă a lui Frederic Wilhelm II.

Caracteristică e aversiunea lui Kant faţă de ideea revoluţiei, faţă de rezistenţa poporului contra guvernului. Revoluţia e sinonimă cu *anarhie*. Mai ales decapitarea regelui îi apare ca o monstruozitate politică. In contra despotismului admite numai o rezistenţă pasivă prin refuzul de a plăti dările. Insă parlamentul poate demite, dacă nu poate pedepsi, regentul. In ce priveşte raportul dintre stat şi biserică, Kant tăgădueşte statului orice drept de a se amesteca în chestii confesionale; statul nu se cade să fie preot. De un rigorism puţin obişnuit e *dreptul penal*. Pedeapsa nu e concepută ca mijloc de îndreptare a criminalului sau de prevenire a crimei,

ci ca ispăşire pe baza legii talionului. Moartea se pedepseşte cu moartea.

b) *Dreptul ginţilor* sau al popoarelor. Poporul este o mulţime care e unită prin lege şi alcătueşte astfel un stat. In realitate vieţuesc mai multe popoare, care sunt nevoite să con-vieţuiască, să stea în raporturi. Raporturile naturale ale popoarelor sunt egoiste, deci de natură războinică. Problema centrală e: există un drept de a duce războiu? Războiul e legal, oridecâteori poporul e atacat, primejduit sau lezat în existenţa lui. Pe scurt, războiul legal e defensiv şi e totdeauna mijloc nu scop. Drept urmare, pacea e starea juridică a popoarelor. Sunt cu totul oprite războaele de pedepsire, robire sau nimicire.

c) *Dreptul cosmopolic.* Raporturile juridice îmbrăţişează întreaga omenire, sunt deci cosmopolitice. Nu e vorba de a contopi popoarele într'un singur Stat al popoarelor, ci de o federaţie sau un „congres al statelor" cu o curte arbitrală. Scopul ultim al umanităţii este organizarea tuturor statelor (popoarelor) pe principii raţionale. Principiul raţional ultim al dreptului public, scopul necondiţionat, este „*pacea eternă*", domnia dreptăţii între toate popoarele prin pacea eternă. Cu doi ani înainte (1795), în anul păcii din Basel, Kant publică un „Plan filosofic pentru o pace eternă", idee mai veche şi susţinută în acelaş veac de abatele Saint Pierre şi J. J. Rousseau. Proectul conţine şase articole preliminarii care statornicesc condiţiile negative pentru suprimarea stării de războiu: 1) Niciun tratat de pace nu trebue încheiat cu rezerva secretă a unui motiv de a reîncepe războiul. 2) Niciun stat independent nu poate fi câştigat de altul prin moştenire, schimb, vânzare, donaţie, etc. 3) Armatele permanente trebue să dispară cu timpul. 4) Niciun stat să nu contracte datorii pentru a susţine interese exterioare. 5) Niciun stat să nu se amestece cu forţa în constituţia sau guvernul altui stat. 6) Niciun stat să nu ducă războiul în aşa fel în cât să nască o ură neîmpăcată şi astfel să facă imposibilă pacea. Articolele definitive sunt: 1) constituţia civilă din fiece stat să fie republicană; 2) dreptul cosmopolitic să fie întemeiat pe o federaţie de state libere; 3) dreptul cosmopolitic se limitează la o ospitalitate universală, adică la un contact paşnic între cetăţeni străini; el nu îngădue o continuă schimbare de cetăţenie. Kant e convins că nu numai conştiinţa morală, dar şi necesităţile naturale, interesele egoiste, vor dicta omenirii în cele din urmă domnia

universală a păcii. A propaga această convingere e misiunea filosofilor. Ei nu trebue să guverneze, cum cerea Platon, căci guvernarea conrupe conştiinţa, ci numai să exprime liber convingerea lor. „Articolul secret al păcii eterne" e libertatea de gândire şi de exprimare a gândirii.

47. *Teoria virtuţii.* „Datoriile de virtute" nu pot fi obţinute prin constrângere sau penalitate ca cele juridice; ele se reazemă pe forul interior al conştiinţei, adică pe legea morală ca mobil, nu pe egoism. Tăria de a rezista în numele datoriei tuturor ispitelor egoiste se cheamă virtute. Virtutea rezidă pe curaj moral, libertate interioară, stăpânire de sine, în sfârşit, pe acea „apatie morală", care nu e insensibilitate, ci seninătate sau independenţă faţă de pasiune (ură) şi afecte (mânie), „Virtutea e tăria maximei omului în împlinirea dariei". Nu există datorii de virtute decât faţă de persoana umană, fie proprie, fie străină, de aceea avem două feluri de datorii: *faţă de sine* şi *faţă de alţii.* Datoria faţă de sine e propria perfecţie, fiindcă aceasta stă în mâinele noastre; faţă de alţii datoria e a-i face fericiţi, fiindcă perfecţionarea lor nu stă în puterea noastră. De aceea morala se reduce la „propria perfecţie şi fericirea celorlalţi". Virtutea nu este nici o mijlocie (Aristotel), nici nu e unică (stoicii), ci e multiplă şi se opune esenţial, nu în grad, viţiului. Orice virtute presupune o curte internă de justiţie, *conştiinţa,* prezentă în fiecare din noi, care dă verdicte şi nu se înşeală niciodată. E posibil ca acelaş subiect să fie acuzator şi acuzat, căci omul e cetăţean a două lumi. Fiindcă morala se ocupă numai de maxime, nu şi de împrejurările concrete de realizare, şi fiindcă de asemenea ea nu cercetează conflictele de datorii, Kant adaogă teoriei virtuţilor o *cazuistică,* absentă în teoria dreptului.

Datoriile faţă de sine pot fi „perfecte" sau negative şi „imperfecte" sau pozitive — sunt imperfecte, fiindcă sunt mai puţin precise. Datoriile perfecte, care sunt negative, fiindcă interzic, sunt datorii de *conservare de sine,* fie faţă de eul fizic, fie faţă de eul moral. Faţă de eul fizic, morala interzice: sinuciderea, mutilarea, plăcerea nenaturală, mâncarea şi băutura excesivă. Faţă de eul moral se interzice degradarea lui prin minciună, avariţie şi servilism. Kant condamnă, fără nicio excepţie, minciuna, rădăcina oricărui rău moral. Nu există minciună necesară, fiindcă veracitatea nu e o obligaţie faţă de alţii, ci faţă de sine. Minciuna e o

autodegradare. Tot aşa despre servilism, târâre, linguşire. Cine se face vierme, să nu se plângă, dacă e călcat în picioare. Datoriile imperfecte (imprecise) se referă la propria *perfecționare* (nu conservare simplă), fie a dispozițiilor *naturale* (forțele corpului, sufletului, spiritului), fie a celor *morale* (puritatea desăvârşită a conştiinţei).

Datoriile față de alții se împart în două: *datorii de iubire* şi *datorii de respect*. Datoriile de iubire sunt: datorii de *binefacere*, de *recunoştinţă* şi de *simpatie* (mila faţă de suferinţe, simpatizare cu bucuriile altora). Datoria esenţială a iubirii e binefacerea. Binefacerea primită impune datoria de recunoştinţă, care rămâne constantă şi niciodată la nivelul binefacerii. Binefacerea din interes sau din dorinţa de a impune recunoştinţă recoltează pe drept nerecunoştinţa. Opusă bunei voinţe sau bunătăţii e una din cele mai urâte înclinări umane: *invidia* (întristarea în faţa fericirii altuia). Ea se asociază cu ingratitudinea, cum şi cu viţiul opus simpatiei, cu acea *Schadenfreude* (delectarea în fața suferinței altora). In contra invidiei leacul e a treia datorie: simpatizarea cu tristeţele şi bucuriile celorlalţi. Simpatia nu e mila, din care Schopenhauer face principiul moralei. Kant respinge orice simpatie sentimentală, orice revărsare emotivă în desordine. El desparte cu stricteţe iubirea „patologică" de iubirea „practică", adică iubirea care lucrează din impuls emotiv de aceea care lucrează din datorie. Iubirea practică rezistă desamăgirii, pe când cea emotivă duce la mizantropie.

Datoriile de respect se reazemă pe demnitatea umană care nu poate fi refuzată nici celui mai viţios. Demnitatea poate fi lezată prin trei viţii: *orgoliul* (ne preţuim superiori celorlalţi), *bârfeala* (micşorăm răutăcios valoarea altora) şi *calomnia* (duce bârfeala până la batjocură). Orgoliului, bazat pe vanitate şi exagerat până la nebunie, se opune *mândria îndreptăţită*. Din unirea bunăvoinţei şi respectului ies virtuţile „homiletice", de raporturi sociale, având ca formă desăvârşită *prietenia*, calitate rară.

In „amfibolia conceptelor morale ale reflecţiei" Kant ţine să precizeze că nu avem datorii de cât faţă de oameni, nu faţă de fiinţe inferioare (plante, animale) sau superioare (îngeri, Dumnezeu). Explicaţia e că orice virtute implică reciprocitatea dintre datorie şi drept, nu numai datorie. Datoria faţă de animale şi plante este în realitate o datorie faţă de noi înşine. Suntem datori să nu ne coborâm sub umanitate

faţă de plante şi animale. Dar şi în acest caz, Kant nu îngădue sentimentalism. Nu există nici datorii faţă de Dumnezeu, fiindcă nu avem nici drepturi asupra lui Dumnezeu. Am avea totuş datorii faţă de Dumnezeu, dacă datoriile ar emana dela el. Dar atunci datoria pierde caracterul necondiţionat de obligativitate pur morală. Putem spune că datoriile sunt divine, fiindcă sunt necondiţionate şi necesare, nu invers, că sunt necondiţionate, fiindcă sunt de origine divină. Reprezentarea religioasă se reazemă pe cea morală, nu invers. Există şi datorii faţă de Dumnezeu, însă acestea depăşesc nu numai morala, dar şi religia naturală, ele se reazemă pe revelaţie.

Teoria metodelor, cea mai scurtă, începe cu constatarea că virtutea nu e înnăscută, ci câştigată prin două mijloace: *cunoaşterea* (didactica) şi exerciţiul (asceza). Metoda cea mai bună de cunoaştere e cea *catehetică*, aflarea prin sine a principiilor morale. Dar cunoaşterea nu e încă faptă. Se adaogă exerciţiul (ascetica), al cărui scop e producerea condiţiilor prielnice virtuţii, anume *tăria interioară*. Asceza morală trebue deosebită de cea monahală; Kant stă departe de rigorismul călugăresc, el recomandă împlinirea datoriei cu voioşie şi în bună dispoziţie.

Pedagogia. Pedagogia a fost una din preocupările permanente ale acestui gânditor, care făcea din practică, din fapta liberă, axa raţiunii umane. Prelegerile sale de pedagogie, publicate de Rink în 1803, ne arată pe filosof nu numai ca înţelegător al noutăţilor pedagogice din vremea sa (Locke, Rousseau, Basedow), dar şi ca inovator. Kant e însufleţit de încrederea secolului al 18-lea în puterea educaţiei şi recunoaşte necesitatea grabnică a unei reforme pedagogice iniţiate de particulari, nu de stat. Scopul educaţiei e formarea omului în fiecare individ, nu a cetăţeanului, căci „omul e singura fiinţă care trebue să fie educată", rosteşte începutul tratatului. Pedagogia cuprinde: *educaţia fizică* (disciplina), *educaţia practică* (morala), cultura. Cea dintâi, care începe dela leagăn, e comună omului cu animalele: îngrijirea, hrana şi o disciplină mijlocie între duritatea, recomandată de Rousseau, şi indulgenţă, în scopul de a stăpâni impulsele şi a întări corpul. Educaţia practică urmăreşte trei scopuri: desvoltarea *abilităţii*, a *înţelepciunii* în vieaţă, în sfârşit a *moralităţii*, care întăreşte la copil ascultarea şi veracitatea, iar mai târziu face apel la sentimentul demnităţii umane. Pedeapsa fizică va fi înlocuită cu cea morală în momentul ce copilul a ajuns să înţeleagă preţul acesteia. *Cultura*

are în vedere puterile sufleteşti generale şi particulare; ea începe cu cele intelectuale şi culminează în formarea caracterului[1]).

VI. Filosofia progresului: rasă şi istorie.

48. Metafizica moravurilor, instaurând în centrul filosofiei ideea de libertate, opusă necesităţii naturale, ridica noui probleme: a) în ce raport stă libertatea cu natura sensibilă a omului sau în ce măsură libertatea, raţiunea practică sau legea morală, se realizează în ordinea sensibilă a vieţii? b) In ce raport stau conceptul moral de libertate şi credinţa raţională, care garantează postulatele raţiunii practice (nemurire, Dumnezeu) cu religia istorică şi eclesiastică, fundată pe revelaţie, pe scurt, care e raportul dintre raţiune şi revelaţia supranaturală? Răspunsul va fi dat de filosofia religiei. c) Raportul dintre libertate şi necesitate naturală ridică o ultimă întrebare, implicată în cele precedente, care va fi desfăşurată în a treia critică, în „Critica judecătii" (finalitatea estetică şi cea naturală).

Interesul nostru e limitat în acest capitol la cea dintâi întrebare. Metafizica moravurilor, în cele două părţi ale ei, îndreptăţea speranţa că dreptatea şi virtutea nu vor fi covârşite de puterile opuse. Biruinţa lor reclamă însă o sforţare necontenită, răsplătită de înălţare istorică, de progres. Ideea de progres, făurită de entuziasmul umanist şi intelectualist al secolului al 18-lea, oferă filosofiei un principiu de explicaţie şi de unificare a evenimentelor istorice. Se înţelege astfel dece acelaş veac pune totodată bazele unei filosofii a istoriei, care nu şi-a istovit posibilităţile nici până azi. In cadrul filosofiei lui Kant, „pacea eternă" ca încoronare a Dreptului implica o viziune istorică şi antropologică optimistă. Este omul capabil de evoluţie, de progres? E problema centrală a istoriei.

Rasa. Nu există istorie fără progres şi nu există progres fără *dispoziţii* naturale (Anlagen), care imprimă mişcării o anumită direcţie. Prin urmare, nu există progres fără scopuri. Progresul istoric nu e singurul progres cu putinţă; oriunde există vieaţă, se întâlneşte şi progres, fiindcă sunt prezente

1) Să se consulte: *G. G. Antonescu:* Doctrinele fundamentale ale pedagogiei moderne, ed. II şi în colaborare cu *V. P. Nicolau:* Antologie pedagogică, I. 1936 — autorii elimină ca impură şi chiar contradictorie lucrarea de pedagogie, mărginindu-se la Critica raţiunii practice; însfârşit: *C. Narly:* Pedagogia lui Immanuel Kant, 1936, în care se accentuiază contribuţia opusculului postum.

dispoziţii. Kant descoperă un progres fiziologic al speciei umane premergător celui istoric şi chiar deschide perspectiva darwinistă a unei evoluţii la toate speciile. In perioada precritică evoluţionismul era generalizat şi la sistemul planetar — o „istorie naturală a cerului". (vezi *P. Menzer:* Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, 1911).

Din toate aspectele biologice ale omului Kant a fost reţinut de timpuriu de chestia *raselor.* In perioada de „tăcere" dintre 1770 şi 1781 el publică numai două mici lucrări şi acestea privesc rasa: o recenzie a operei lui Moscati asupra diferenţelor de structură între animal şi om (1771) şi *Von den verschiedenen Rassen des Menschen* (1775). In perioada critică scrie *Die Bestimmung* (definiţia) *des Begriffs einer Menschenrasse* (1785). In acelaş cerc de preocupări se situiază opera de polemică cu geograful G. Forster: *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788). Viul şi stăruitorul interes al lui Kant pentru conceptul de rasă îşi are explicaţia în raţionalismul său. Dacă există mai multe specii de oameni, urmează să admitem sau mai multe raţiuni deopotrivă de îndreptăţite, ceeace e absurd, sau numai o singură raţiune, monopolizată de o singură specie, în timp ce restul de specii este destinat a asculta de prima, de oarecestă sub „umanitate". Kant afirmă unitatea specifică şi deci raţională a omului, explicând rasele ca varietăţi ereditare ce descind dintr'o tulpină, chiar dintr'o singură pereche. Omenirea alcătueşte nu numai o specie, dar o familie. Ce cauze au determinat varietatea raselor? Nu ne putem limita la cauzele fizice, cum propunea Forster, fiindcă atunci ar trebui să acordăm materiei o putere de creaţie organică, ci trebue să presupunem existenţa unor dispoziţii, adică a unor scopuri naturale, cum cere finalismul, nu cel speculativ (vechiul finalism dogmatic), ci cel critic sau regulativ. Dispoziţia universal umană, care constitue superioritatea speciei, e plasticitatea de adaptare la toate zonele climaterice. Rasele au luat naştere din această dispoziţie spontană de a se adapta pentru a domina planeta.

Istoria. Progresul omului ca fiinţă naturală a învederat o unitate de plan şi n'a zdruncinat identitatea raţională a speciei. Există oare o unitate secretă şi în evoluţia morală a omului, în istoria sa, sau dimpotrivă aceasta e, cum pare la prima vedere, un curs fără sens de întâmplări? Se ridică deci o pro-

blemă de metafizică a istoriei, nu de ştiinţă, o problemă desbătută în următoarele lucrări:

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idee a unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit, 1784); Was ist Aufklärung? (1784); recenziile operei lui Herder: Ideen (1785); *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (Conjecturi asupra începutului istoriei umanităţii), 1786; partea a doua din *Streit der Fakultäten* (1798).

In timp ce Herder — principalul exponent al filosofiei istoriei în acel sfârşit de veac iluminist — susţine o trecere nesensibilă dela natură la umanitate, aşa încât evoluţia culturii continuă evoluţia naturii, Kant institue în istorie dualismul critic dintre natură (necesitate) şi cultură (libertate). Drept urmare, tranziţia dela starea naturală la starea de cultură e discontinuă, e un adevărat salt şi anume e, cum arată Biblia, o *cădere morală*. In starea naturală omul e inocent şi bun, fiindcă dă ascultare instinctelor sădite de Dumnezeu; cea dintâi afirmare a raţiunii sau a libertăţii, operă specific umană, a trebuit să fie slabă faţă de puterea naturii, şi de aceea prima tresărire a voinţei este rea, iar cultura începe prin a întreţine viţii şi a pricinui suferinţe. „Istoria *naturii* începe cu binele, căci ea e *opera lui Dumnezeu;* istoria *libertăţii* cu răul, căci ea e *opera omului*" (Mutmasslicher, Anmerkung).

Natura e educatoarea omului până la punctul în care el devine capabil să se emancipeze de ea şi să ia conducerea în propriile sale mâini. Sensul istoriei este *progresul* omului dela starea naturală sau de necesitate la libertate, la conducere prin raţiune. Am văzut însă că progresul implică şi o pierdere; pierderea e pentru individ, care sufere prin propriile lui rele, câştigul e pentru specie, care îşi urmează, în ciuda nefericirii individuale, calea spre desăvârşire morală. Individul sufere, pentru ca specia să se ridice. Kant e pesimist faţă de prezent, dar încrezător în biruinţa viitoare a principiilor morale. Aşadar, substratul istoriei e colectivitatea, nu individul, care plăteşte scump cuceririle civilizaţiei.

Care e mersul istoriei? Toate dispoziţiile naturale — proclamă Kant cu încrederea caracteristică veacului al 18-lea în finalitate — sunt menite să fie desvoltate, altminteri vieaţa ar fi un joc absurd. Dispoziţiile superioare (raţionale) nu pot fi desvoltate decât în specie nu în individ, fiindcă specia este comparativ cu individul efemer, nemuritoare. Apoi Kant recurge la o explicaţie „realistă", inspirată de Machiavelli şi reluată

de Hegel: instrumentul de care se serveşte natura, pentru a desvolta dispoziţiile sale, nu e concordia, pacea, ci *antagonismul*, acea „sociabilitate nesociabilă a omului", şi *munca* grea. Descoperim la Kant această convingere fundamentală că lupta iscată din pofta de avere, dominare şi glorie, lucrează neintenţionat pentru biruinţa finală a binelui. Lupta înverşunată ar sili chiar pe un „popor de diavoli" să ajungă la o societate ordonată juridic, la statul dreptăţii, care garantează membrilor săi cea mai mare *libertate*. Kant proclamă, cum va repeta Hegel, că istoria lumii e progresul în conştiinţa libertăţii. Idealul final e o „federaţie de popoare" într'o „pace perpetuă", aşadar, dreptatea realizată nu numai în state, ci şi între state. Mijlocul de a promova şi înfăptui această fericită stare finală e cultivarea raţiunii, e „iluminarea" (Aufklärung). De aceasta se ocupă articolul: „ce este iluminarea?" Este, răspunde Kant, „eşirea omenirii dintr'un minorat, de care ea singură e vinovată", iar această eşire are loc numai prin „gândire proprie", prin curajul de a se servi de ceeace orice om posedă, de inteligenţă. *Sapere aude!* Omenirea a pătruns în epoca majoratului, cu „iluminarea" ea poate spera, încurajată de cuceririle istorice de până acum, să se apropie tot mai mult de idealul moral, devenind tot mai liberă. Dela *cultivarea* dispoziţiilor naturale, omenirea trece la *civilizare* sau dominarea arbitrariului din voinţa personală prin lege şi în fine ajunge la *moralizare*, care transpune legea exterioară sau legalitatea în lege interioară, în maximă subiectivă a voinţei. Astfel omenirea atinge istoric cea mai înaltă treaptă a libertăţii.

VII. Raţiune şi Revelaţie.

49. Examenul critic al raţiunii pure teoretice s'a încheiat cu o sistematizare metafizică, în centrul căreia stă ideea de Dumnezeu. Raţiunea teoretică justifică necesitatea de a gândi pe Dumnezeu ca supremă idee regulativă; raţiunea practică justifică necesitatea de a exista a lui Dumnezeu. Necesitatea din urmă, deşi practică şi subiectivă, e de ordin raţional. Existenţa lui Dumnezeu e o convingere subiectivă, o „credinţă" (Glaube), deosebită de opinie (Meinen) şi ştiinţă (Wissen), e deci o *credinţă raţională*. Metafizica critică e o *metafizică practică*, rezemată pe credinţă. Se învederează prin aceasta că religia are acelaş obiect cu metafizica. Totuş ele se diferenţiază într'un punct important. Religia *istorică* se fundează pe o credinţă sui generis, nu raţională, pe o „credinţă eclesi-

astică" (Kirchenglaube) sau pe „revelaţie" (Offenbarung). In consecinţă problema fundamentală a filosofiei religiei e raportul dintre aceste două feluri de credinţă. Că filosofia kantiană tindea spre o critică a revelaţiei se vede lămurit din faptul că opera lui Fichte, apărută anonim cu titlul *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), a fost atribuită lui Kant.

De notat e că în sistemul critic al lui Kant, spre deosebire de acela al neokantienilor (P. Natorp, W. Windelband, etc.), nu există un specific religios, o facultate a priori proprie religiei, de pildă, *sentimentul*, ci religia se fundează pe celelalte facultăţi ale raţiunii, în prima linie pe *raţiunea practică*. Filosofia religiei nu e o „critică" independentă, ci o aplicare a Criticelor. Rezultatele de până acum ale criticei se pot rezuma la aceste două puncte: nu numai morala, dar şi religia, sunt independente de ştiinţă, de speculaţie, de metafizică (în sens tradiţional), pentru simplul cuvânt că ele alcătuesc o nouă metafizică. Mai mult — şi cu aceasta ajungem la marea răsturnare kantiană: morala e independentă şi de religie, contrar concepţiei tradiţionale. In schimb, religia se fundează pe morală: *nu morala e susţinută de credinţa în Dumnezeu, ci aceasta e susţinută de faptul raţional al datoriei, de conştiinţa morală.* Orice alt fundament al religiei este nesigur şi zdruncinabil.

O întrebare pare inevitabilă: e religia un simplu apendice al moralei, un fel de morală aplicată, sau ea cuprinde un element nou, ireductibil. Deşi Kant nu recunoaşte religiei, asemenea ştiinţei, moralei şi chiar artei, caracter autonom, el nu poate ignora originalitatea religiozităţii, ci ţine seama de ea, mai mult constrâns de fapte, cum vom vedea. Scrierile de cuprins religios sunt: *Was heisst: sich im Denken orientieren* (1786); *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791). Urmează patru studii conexe publicate integral în 1792 sub titlul: *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* E lucrarea fundamentală, care a provocat conflictul cu autoritatea politică şi a atras interdicţia de a mai publica alte opere referitoare la religie. Totuş au conţinut religios: *Das Ende aller Dinge* (1794) şi *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.* In sfârşit, după moartea la 10 Nov. 1797 a lui Fred. Wilhelm II, Kant publică *Streit der Fakultäten* (1798), în care apără libertatea de critică filosofică faţă de toate disciplinele pozitive, dar mai ales faţă de teologie.

Pentru a aprecia originalitatea soluţiei critice în chestii teologice, să luăm cunoştinţă de modul cum se punea şi discuta problema religioasă printre contimporani. Principala doctrină religioasă a vremii era întemeiată pe raţionalismul dogmatic şi tindea spre o „religie naturală", spre „deism". Leibniz credea că toate dogmele pot fi justificate raţional. Era de făcut numai un pas pentru a ajunge la încheerea că din religie nu e valabil decât ceeace se acordă cu raţiunea. Aceasta e *teza deistă*, preconizată în Germania de *Reimarus, Lessing* şi, tipic pentru iluminism, de *Mendelssohn*. Chiar empiristul J. Locke pleda pentru raţionalitatea creştinismului, deci, pentru subordonarea revelaţiei faţă de raţiune. Impotriva acestui optimism raţionalist se constitue către finele veacului o direcţie iraţionalistă întreţinută nu numai din afară (Shaftesbury, Rousseau), dar şi de pietismul interior, care sau sprijine religia pe *sentiment* (Hamann, Jacobi), ceeace e însă tot una, după Kant, cu o greşită „orientare în gândire", sau pe *mistică*, inspiraţii şi intuiţie intelectuală, ca la platonicul J. G. Schlosser, care reprezintă „tonul distins" în filosofie (intuiţia e o facultate ce scuteşte de efort intelectual şi conferă o distincţie sau un privilegiu). Kant, altminteri admirator al lui Platon, îl decretează pe acesta „tatăl oricărei mistici (Schwärmerei) în filosofie".

Poziţia critică a lui Kant depăşeşte opoziţia raţionalism (deism, „liberă cugetare", naturalism) sau iraţionalism (mistică, filosofia credinţei, pietism), însă nu desminte înrudirea ei cu raţionalismul. Poziţia sa e pregătită de critica deismului la Hume în „Dialoguri", traduse în limba germană şi cunoscute de Kant. Pentru Hume religia se fundează nu pe speculaţie sau teorie ci pe o *credinţă oarbă*. Pentru Kant religia îşi are temeiul în credinţă, însă credinţa nu e oarbă, ci *raţională*, iar raţiunea, izvor al credinţei, nu e cea teoretică (deismul), ci raţiunea practică, al cărei primat fusese asigurat. In lumea sensibilă sau în lumea inteligibilă singurul compas e raţiunea: *cunoştinţa* raţională sau *credinţa* raţională (K. Fischer; Op. cit. II. 271). Moralism există şi în deism, însă morala deistă era întemeiată pe speculaţie, nu invers, ca la Kant. Totuş Kant nu reduce religia numai la raţiunea practică, ci rezervă un loc şi revelaţiei. Gândul lui adevărat, cum spune în prefaţa din *Streit der Fakultäten*, nu e să deducă religia din raţiune contra revelaţiei, ci să cerceteze ce anume din Biblie suportă o fundare raţională. In acelaş sens vorbeşte titlul operei de căpetenie „*Religia în limitele simplei raţiuni*". Tema esenţială

a cercetării stă pe linia problematicii tradiţionale: raportul dintre credinţă (revelaţie) şi raţiune, iar deslegarea e originală prin chipul de a înţelege raţiunea: nu e raţiunea teoretică, ci aceea practică sau morală. Nu e greu de văzut că această înlocuire da o satisfacţie parţială şi iraţionalismului contimporan.

Chiar din prefaţa primei ediţii, Kant fixează în limitele lor religia (credinţa revelată) şi raţiunea practică (morala). Morala, deşi e autonomă sau raţională, duce „inevitabil" la religie, fiindcă acţiunea presupune — ca rezultat, nu ca principiu extern — Binele suprem. Realizarea binelui suprem, ca scop ultim al lumii, cere un acord între ordinea naturală şi ordinea morală, acord creiat de Dumnezeu, şi apoi nemurirea. Nemurirea şi Dumnezeu sunt chiar fundamentele religiei. Există dar o armonie între religie şi raţiune, armonie, care e cercetată în cele patru capitole ale operei: a) Despre *răul radical* în natura omenească sau coexistenţa în om a celor două principii. b) Despre *lupta* principiului bun cu cel rău pentru dominare asupra omului. c) *Despre victoria* principiului bun asupra celui rău şi stabilirea împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ. d) *Despre cultul adevărat* (Dienst) şi cultul fals (Afterdienst) sub domnia principiului bun sau despre Religie şi clericalism (Pfaffentum).

50. *a)* In prima parte religia aproape e confundată cu morala, căci amândouă urmăresc eliberarea omului de rău sau mântuirea. *Mântuirea* stă în *împlinirea Binelui.* De aceea pivotul oricărei religii e originea răului. E oare omul dela natură bun sau rău? După răspunsul la această întrebare, gânditorii se împart în *rigorişti* şi *latitudinari*. Rigoriştii, susţinând că binele şi răul se exclud, se împart în două categorii: pentru unii omul e bun şi progresează necontenit *în* bine, pentru alţii omul e rău şi decade tot mai mult. Latitudinarii au şi ei două tabere: pentru *indiferentişti* omul nu e nici bun nici rău, ci neutral; pentru *sincretişti* omul e un amestec de bine şi de rău. Kant respinge ca imposibil amestecul de bine şi de rău şi ca nereală indiferenţa sau neutralitatea faţă de bine şi de rău. Rămân tezele rigoriste.

Omul are trei feluri de dispoziţii: dela natură are dispoziţii de animalitate şi de gândire, dela libertate sau caracterul inteligibil are dispoziţii morale. Dispoziţiile animale dela natură, instinctele, sunt destinate binelui, căci natura e opera lui Dumnezeu — Kant nu condamnă dar natura ca stoicii (extremi) şi ca monahismul creştin. Cu atât mai mult sunt bune dispoziţia

spre gândire şi dispoziţia morală spre datorie. Unde stă atunci răul, care e rădăcina lui? Nu chiar în aceste dispoziţii, care în sine sunt bune, ci în raportul lor cu voinţa liberă. Dacă mobilul voinţei umane e numai animalitatea, natura cade sub animalitate sub forma de voluptate şi anarhie; dacă mobilul e gândirea naturală, individul caută calculat şi rece satisfacerea propriilor interese în paguba celorlalţi (invidie, ură, ingratitudine, Schadenfreude). Pe scurt, răul stă în dominarea primelor două dispoziţii, care alcătuesc natura inferioară, asupra legii morale, în răsturnarea ierarhiei etice, în perversitate. Răul stă în orientarea voinţei spre mobile inferioare. Această orientare constitue o „aplecare" (Hang) spre rău, cruzime, delectarea în cruzime, pe scurt, spre tot ce e egoist. Egoismul e *răul radical*, adică el purcede dela rădăcina voinţei însăşi, nu dela ceva din afară.

Originea răului nu e empirică sau naturală, ci raţională sau „inteligibilă"; ea rezidă într'un act liber, netemporal. Putem vorbi de un „păcat originar", dar nu putem afirma că se moşteneşte. Noi înşine purtăm răspunderea răului, fie că voinţa e slabă, fie că e perversă. Kant concordă aci cu viziunea creştină: răul emană din libertatea absolută a omului, el e o *cădere*, un *păcat*, o abatere dela legea morală sau dela porunca lui Dumnezeu.

Cum se poate îndrepta omul, care e o fiinţă rea dela natură? Răul radical nu e răul absolut. N'a dispărut orice posibilitate de bine, căci dispoziţiile sunt originar bune. Răul a eşit din răsturnarea ierarhiei lor. Pentru îndreptare e nevoe de o altă răsturnare interioară, de *renaştere* sau regenerare, de o *conversiune* a voinţei, tot aşa de inexplicabilă ca şi apariţia răului, fiindcă îşi are obârşia într'un act de libertate inteligibilă. Se constată încă odată poziţia centrală şi semnificaţia metafizică a libertăţii şi caracterului inteligibil. Dacă mântuirea nu vine din renaştere (creştinismul), vine din nimicire (buddhism, apoi Schopenhauer). Incapacitatea de a înţelege natura morală a conversiunii a îndemnat credinţa să depăşească raţiunea şi să găsească explicaţia în „graţie", într'un fel de iluminaţie internă, venită de sus. Aci Kant se vede nevoit a se explica cu conceptul de graţie. Pentru a primi ajutorul lui Dumnezeu, e nevoe de o anumită receptivitate internă, deci de o renaştere prin noi înşine. O voinţă, care nu se poate îndrepta prin sine, nu poate fi ajutată. Graţia e menţinută de Kant numai ca un efect „lăturalnic", secundar. O

grație, care acționează asupra unei conștiințe pasive, e nu numai teoreticește de neînțeles, dar sub raport practic moartă. Esențial e ceeace facem noi, pentru a fi vrednici de mântuire, nu ceeace face Dumnezeu pentru noi.

b) Renașterea, condiția stârpirii răului, se câștigă nu prin desvoltarea dispozițiilor naturale, cum credea Rousseau, ci prin virtute, prin *luptă*, nu contra dispozițiilor naturale, cum propuneau stoicii — aceste dispoziții sunt bune — ci contra principiului rău care stă în răsturnarea mobilelor morale. Lupta se duce în numele principiului bun, care este *idealul omului perfect*. Omul ideal e nemijlocit creiat de Dumnezeu și de aceea e simbolizat ca „eternul fiu al lui Dumnezeu", e „Cuvântul prin care toate celealte lucruri există". Kant evită a pomeni numele lui Isus.

Obiectivitatea acestui ideal nu se justifică speculativ, adică nu e fundată pe un fapt istoric (empiric), ci se justifică practic: Fiul lui Dumnezeu e model sau *prototip* de imitat sau de înălțare. Se ivesc însă trei piedici în calea Mântuirii prin imitația Binelui sau a Perfecției întrupate: 1) Perfecția e sfințenia; aceasta nu poate fi atinsă în cursul unei vieți, chiar dacă el e neîntrerupt progresiv. 2) Dar sforțarea spre bine este ea neîntreruptă? Carnea e atât de slabă. Și apoi omul nu poate *expia* niciodată păcatele trecute, chiar dacă devine sfânt. Cel ce renaște rămâne pururea vinovat. Renașterea (conversiunea) n'are efect retroactiv. Dar atunci mai e cu putință mântuirea? Cum iese Kant din această aporie? a') Insuficiența umană, legată de timp, e compensată de conștiință, care e intemporală. In fața lui Dumnezeu valorează numai conștiința sinceră. b') Garanția unică a stăruinței în bine este efortul însuș, e mersul curajos înainte, care întărește conștiința. 3) Renașterea nu suprimă păcatele trecute, nu e retroactivă, și totuș ne mântuim, fiindcă în momentul conversiunei ispășim păcatele prin renunțări și suferințe. Suferințele expiatorii apar conștiinței ca meritate. Dacă acum ne închipuim realizată sau întrupată conștiința sfântă într'o Ființă istorică (în Isus), aceasta va suferi, fără a expia păcatele proprii — nu are! — ci păcatele altora, ale noastre. Prin credința în El, omul se mântuește. E „ideea justificării în fața lui Dumnezeu prin suferința locțiitoare".

„Observația generală" dela sfârșitul capitolului II se referă la „minuni". Pe când credința în mântuire stă „în marginele rațiunii", credința în minuni e „lăturalnică". Minunea

sau faptul produs de o putere supranaturală n'are nicio valoare practic-morală, fiindcă suprimă voinţa noastră. Credinţa în minuni duce la magie, la încercarea de a capta puterea făcătoare de minuni. Chiar cei ce cred în minuni se grăbesc să le aşeze în trecut. Medicul, judecătrul, însuş preotul, lucrează în prezent, ca şi cum minunea n'ar fi posibilă. Minunea sau e cotidiană sau nu e cu putinţă de loc. Prima este exclusă de teorie ca şi de practică, deci minunea nu e posibilă.

c) Biruinţa binelui înseamnă stârpirea egoismului în propria conştiinţă. Dar egoismul (viţiile, pasiunile) se desvoltă numai în cadrul comunităţii. In starea naturală omul nu e răù. De aceea, pentru a combate cu succes răul, trebue să reformăm societatea după „legile virtuţii", trebue să năzuim a întemeia „împărăţia lui Dumnezeu pe pământ". Mântuirea e asigurată, numai dacă toţi oamenii s'au regenerat, asociindu-se pe baza virtuţii. Dincolo de „statul juridic", în care numai fapta e conformă virtuţii, se ridică *statul etic*, Cetatea lui Dumnezeu, în care legiuitor nu e poporul, ci însuş Dumnezeu care scrutează conştiinţele. Statul moral e *Biserica invizibilă*, care e universală, domneşte fără constrângere şi se reazemă pe neştirbita lege morală sau pe raţiunea practică, nu pe puterea preoţilor. Biserica vizibilă posedă caractere opuse: nu uneşte pe toţi oamenii, ci se particularizează în secte recurgând la constrângerea exercitată de ierarhia sacerdotală, în sfârşit nu se fundează pe „credinţa raţională" (Vernunftglaube), sau „pur religioasă", ci pe „credinţa eclesiastică" (Kirchenglaube). Aceasta din urmă trăeşte pe baza unui eveniment „istoric", a *revelaţiei* divine, aşadar, a unui *statut* dumnezeesc; credinţa eclesiastică e o credinţă „statutară".

Revelaţia presupune păstrarea ei *scripturară*. Ortodoxia e conformitatea cu scriptura, conformitate care cere o interpretare sau exegeză. Cine asigură buna interpretare, evitând zadarnicile dispute asupra simbolurilor? Numai raţiunea practică, oricât de forţată ar părea interpretarea ei. Vom interpreta biblia după morală sau după credinţa raţională, nu invers. Deslegăm antinomia celor două credinţe, dacă primim condiţionarea credinţei eclesiastice sau istorice prin credinţa raţională. Aşa, de pildă, venirea în lume a Fiului dumnezeesc ne e certificată nu de experienţă, de un fapt istoric, ci de conştiinţa noastră. Pe scurt, temelia bisericii e credinţa morală.

In partea finală a celei de a treia secţii, Kant aruncă o repede privire istorică asupra religiilor sau, mai de grabă,

asupra bisericilor, căci religia e una şi neschimbătoare ca şi legea morală, în timp ce biserica se diferenţiază paralel cu simbolurile revelate. Gândirea kantiană, în deobşte anistorică şi individualistă, îşi vădeşte limitele încă mai mult în religie. Istoria se înfăţişează lui Kant ca lupta între credinţa bisericească, bazată pe ceremonial, şi credinţa religioasă pur morală. Când se va învedera că nicio credinţă statutară nu mântueşte, va bate ceasul credinţei morale. Biserica evreiască e prototipul de credinţă bisericească, extrem de particularistă, bazată pe constrângere şi pe supunere pur legală de teama pedepsei. Religia evreiască e mai mult o politică de cât o religie, e o teocraţie. Cu creştinismul, care nu e simplă reformă a iudaismului, începe Biserica universală; el năzueşte a îmbrăţişa omenirea întreagă. La origine însă creştinismul e o credinţă istorcăi statutară, rezemată pe minuni. In prezent, sub înrâurirea luminelor, creştinismul tinde a deveni o credinţă pură, susţinută de conştiinţă, de vocaţia morală a omului. Impărăţia lui Dumnezeu pe pământ a început.

„Observaţia generală" dela sfârşitul secţiei III se ocupă de „mistere": trinitate, vocaţie, satisfacţie, alegere. *Misterul* se confundă cu „sacrul" şi prin urmare e obiect al raţiunii practice, în timp ce el rămâne de nepătruns pentru cea teoretică. Astfel, luând pilda cea mai caracteristică, trinitatea simbolizează înţelegerea lui Dumnezeu ca o persoană cu trei atribute: e creator şi legislator (sfânt); e conservator şi regent (e bun); e judecător (e drept). In raport cu întreita înfăţişare a lui Dumnezeu se definesc următoarele mistere: Omul e creatură şi totuş e liber sau are *vocaţia* de a fi cetăţean al statului etic; omul, care e pervers, e mântuit de Dumnezeu şi totuş voinţa lui e spontană (misterul satisfacţiei); Dumnezeu e drept, dar el dărueşte graţia printr'o alegere fără cauză (misterul alegerii). Toate aceste taine sunt laturi diverse ale unui mister fundamental: originea răului şi a binelui în actul impenetrabil al Spontaneităţii.

d) Deosebirea temeinică de mai sus, anume aceea dintre credinţa eclesiastică şi cea pur religioasă, între biserica vizibilă şi biserica invizibilă, se întâlneşte încă într'o formă: cult adevărat (Dienst) şi cult fals (Afterdienst). Cultul fals e credinţa istorică sau prin revelaţie. Kant nu merge până la negarea revelaţiei, cum procedau cei mai mulţi raţionalişti, ci consideră, de acord aci cu Lessing, revelaţia ca instrument educativ al unei umanităţi minore. Dacă dimpotrivă revelaţia e

luată drept adevăr absolut, ea devine credință oarbă, impusă prin constrângere și tălmăcită de doctori oficiali. Revelația ca principiu are drept necesară formă de organizație starea sacerdotală, ierarhică, *clericalismul* (Pfaffentum). Kant nu e nici naturalist nici supranaturalist, ci „pur raționalist". Mai departe, falsul cult duce la *iluzia religioasă* sau la credința că ne putem justifica față de Dumnezeu numai prin opere exterioare, prin ceremonial și rituri. Tot ceeace, în afară de o bună conduită a vieții, omul socoate că poate face pentru a plăcea lui Dumnezeu, duce la iluzia religioasă (Religionswahn) și la un fals cult al lui Dumnezeu. Adevărata religie se vădește în curățenia inimii, nu în cult. Cultul se schimbă, conștiința morală rămâne aceeaș. Revelația ca orice fapt istoric nu e sigură; conștiința însă ne spune fără greș ce trebue să facem.

Dacă admitem că această curățenie a inimii e rodul grației, alunecăm în a doua iluzie: cultul devine fetișism, se preface în magie, posesoare și dătătoare de puteri supranaturale. Dumnezeu e adorat atunci ca un idol, iar cultul devine o *idolatrie*. In puține și cuprinzătoare cuvinte, criteriul credinței e vieața morală, conștiința pură, sinceritatea față de sine, aversiunea față de ipocrizie. Kant respinge catolicismul, modelul clericalismului, și admiră în esența lui protestantismul. Cum scria Fr. Paulsen într'un articol din Kantstudien și cum s'a întărit și de alții, Kant e filosoful protestantismului.

In cea din urmă lucrare publicată de Kant, *Streit der Fakultäten*, opoziția dintre teologie și filosofie se reduce la opoziția dintre elementul pozitiv sau istoric, transformat în dogmă, și rațiunea care cunoaște numai critică. Teologia pozitivă are superioritatea utilității sociale, dar în discuție nu e utilitatea ei, ci valoarea ei de adevăr. Filosofiei îi revine rolul de îndreptar al adevărului și ca atare trebue să fie critică, pentru cuvântul că numai prin critică putem separa modurile de cunoaștere. Toate doctrinele pozitive (în teologie, drept, medicină) sunt datoare să se justifice în fața tribunalului rațional al filosofiei. Numai rațiunea, anume rațiunea morală, poate spune care e revelația adevărată. Nu e oare revelația o acțiune supranaturală sau mistică? Față de mistică, „ucigătoare de rațiune", este în Streit der Fakultäten mai indulgent, decât față de ortodoxia „fără suflet" (seelenlos). Mistica fie sub forma sbuciumată a luptei cu răul (pietismul) fie sub forma senină a contopirii cu Binele (die Herrnhutter) posedă adâncime morală.

O însemnătate particulară are „disputa" a doua dintre filosofie şi dreptul pozitiv. Disputa are ca punct de plecare întrebarea întâlnită înainte, în istorie ca şi în religie: dacă neamul omenesc se află în progres constant spre bine. Răspunsul lui e pozitiv în ce priveşte colectivitatea, nu indivizii, şi găseşte în *faptul istoric* al Revoluţiei franceze dovada capacităţii neistovite de jertfă şi de entuziasm pentru bine.

VIII. *Metafizica scopurilor: artă şi organism.*

1. *Critica judecăţii în genere.*

51. In programul filosofic dintru început „Critica judecăţii", a treia operă critică, nu era prevăzută şi nici nu părea necesară. De sigur, elementele ei sunt prezente în gândirea kantiană dela origine, însă ultima problemă critică se constitue treptat, pe măsură ce Kant înfăptueşte reforma metafizicii. Teleologia, teoria scopurilor, centrul oricărei metafizici, trebuia să se impună în cele din urmă cu tăria faptelor fundamentale. Caracteristic pentru configuraţia spirituală a veacului al 18-lea, care a înfiripat ca disciplină autonomă estetica, e asocierea teleologiei cu arta.

In acest chip noua întreprindere critică, străină iniţial de proectele reformiste, ajunge a fi cheea de boltă a criticismului, expresia sintezei desăvârşite. Cetirea acestei opere câştigă adeziunea lui Schiller la filosofia kantiană şi simpatia lui Goethe. La romantici ea serveşte ca justificare pentru idolatrizarea geniului şi a spontaneităţii *iraţionale* din spirit şi natură, în sfârşit pentru unii neo-kantieni (W. Windelband, Br. Bauch) Critica judecăţii nu e un adaos exterior din trebuinţe sistematice, ci deplina desvoltare a ideii critice[1]).

Frumosul e un caz particular al finalităţii, care în natură se vădeşte în organisme sau în totalitatea lumii, pe scurt, în tot ce e concret, individual, „iraţional". Critica judecăţii are două părţi aproape egale: *critica judecăţii estetice* şi *critica judecăţii teleologice.* Vom arăta, cum a ajuns Kant la

1) *Alfred Baeumler,* în Kants Kritik der Urtelskraft, ihre Geschichte und Systematik (1923), face observaţia istorică, subliniată şi de noi în altă parte, că secolul al 18-lea e semnificativ, contrar interpretării curente, mai puţin prin raţionalismul său cât prin tendinţa opusă, *iraţionalistă,* îndreptată spre individual şi concret. Impulsul tendinţei e dat de interesul vremii pentru elemente iraţionale: „gust", „critică", „sentiment", „imaginaţie", „geniu". Rezultatul nouii stări spirituale este constituirea ca disciplină independentă a *esteticii,* chiar în cadrul şcoalei wolffiene, la Baumgarten, şi simultan reabilitarea, ca şi emanciparea sensibităţii şi a sentimentului,

problematica îndoitei teleologii, după ce vom cunoaşte conţinutul ei, aşa cum e înfăţişat de preţioasa *introducere*, al cărei obiect e *diviziunea filosofiei*. Notăm că introducerea operei e o redactare mai concentrată şi întrucâtva modificată a unei prime introduceri, din care s'a păstrat versiunea fragmentară, publicată de unul din primii discipoli, de *Sig. Beck* (trad. franceză de J. Tissot în Prolégomènes à toute métaphysique future", 1865).

Metafizica sau cunoştinţa prin pure concepte are două discipline distincte, cărora trebue să le corespundă două feluri de concepte, numite de Kant: *conceptele naturii*, produse de intelect, şi *conceptele libertăţii* produse de raţiune. (Kant înclină tot mai mult a rezerva raţiunea ordinei practice şi a identifica intelectul cu teoria sau speculaţia). Fiecare din cele două concepte conţine principiul unei legislaţii. Conceptul intelectual prescrie legi naturii sau lumii sensibile, conceptul raţional prescrie legi moralei sau lumii inteligibile. Ne aflăm dar în faţa unei opoziţii fundamentale: intelect-raţiune, sensibil-inteligibil, teorie-practică, dar mai ales, *natură-libertate*. Opoziţia închide o problemă, a cărei rezolvare umple o „lacună" în sistemul critic. Problema e unirea celor două legislaţii şi deci solidaritatea celor două lumi. Necesitatea unirii rezultă din două situaţii: întâi, cele două legislaţii aparţin unuia şi aceluiaş subiect raţional; al doilea, însuş conceptul de libertate se cerea pe sine realizat în lumea sensibilă. Unirea celor două legislaţii, ca şi a celor două lumi, nu stă în identificarea lor sau în reducerea uneia la alta, ci în găsirea unui *mijlocitor*, procedeu constant în Critică — după separarea domeniilor, unirea lor printr'un al treilea termen.

O sinteză a celor două legislaţii a fost descoperită înainte: e *primatul raţiunii practice* sau subordonarea teoriei faţă de practică, motivată de faptul că libertatea e mai cuprinzătoare decât natura, iar inteligibilul stă la bază sensibilului. Primatul raţiunii practice arată numai *că* e posibilă unirea, nu însă şi *cum* e posibilă. Tot raţiunea practică revarsă şi această lumină. In adevăr, raţiunea practică sau voinţa e facultatea de a avea *intenţii* şi de a pune *scopuri*; morala e o *teleologie pură*. Cum însăş legea morală pretinde înfăptuirea ei în lumea sensibilă, unirea celor două lumi este *scopul sau intenţia în natură*, este *teleologia naturală*. Aşadar, conceptul de scop are misiunea de a unifica cele două lumi, unificare ce presupune acţiunea inteligibilului sau metafizicului în sfera fenomenelor

sensibile. Ca şi în concepţia platonico-aristotelică, scopul luminează şi de aceea uneşte ambele lumi, sensibilă şi inteligibilă. Problema finalităţii e şi la Kant fundamentul metafizicii.

In epoca precritică teleologia e independentă de preocuparea estetică, dar solidară cu *organicul* (Allgemeine Naturgeschichte) şi o limită de netrecut a mecanismului. Incă de atunci, Kant se teme ca nu cumva întrebuinţarea teleologiei în natură să nu devină, sub influenţa dispoziţiilor antropomorfice, o piedică pentru ştiinţă. In epoca critică necesitatea teleologiei i se impune în explicarea raselor şi în filosofia istoriei, care desvălue în cursul evenimentelor umane realizarea unui scop: statul juridic universal, garanţia libertăţii. J. G. Forster, polemizând cu Kant, propune în problema raselor şi vieţii o explicaţie strict mecanicistă — în realitate, spune Kant, o explicaţie dogmatic metafizică. Dacă materia poate produce vieaţă, ea posedă o forţă ascunsă organizatoare care nu poate fi obiect de ştiinţă. Insăş ştiinţa mecanică cere întregirea prin teleologie, dar aceasta nu e ştiinţifică, ci metafizică (în sens critic). Răspunsul lui Kant îl găsim în studiul valoros: *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788). Morală, organism, istorie, iată domenii ce presupun cu necesitate uzul finalităţii. In vremea lui Kant ştiinţa începe a vădi un viu înţeles pentru organic, pentru totalităţi concrete: Linnée, Buffon, Blumenbach, etc. Insăş Critica raţiunii pure în Dialectica transcendentală sau în teoria Ideilor, pleda pentru încoronarea sistematică a cunoştinţei prin teleologie. *Ideea,* se ştie, nu are o întrebuinţare constitutivă, ci numai una regulativă, este o *ţintă,* o *temă* de urmărit pentru cunoştinţa empirică. Cum Ideea unifică perfect cunoştinţa, tot aşa şi finalitatea, de aceea finalitatea se apropie mai mult de raţiune decât de intelect. Se explică astfel, dece în Critica judecăţii sunt citate ca legi teleologice celei trei principii ale raţiunii pure, rezumat al inţelepciunii metafizice: principiul *omogeneităţii* (natura are asemănări generice), principiul *afinităţii sau continuităţii* (natura nu face salturi), în sfârşit şi mai ales *principiul specificaţiei,* care relevă multiplicitatea, individualitatea, lucrurilor asemănătoare şi în continuitate.

De precădere cel din urmă principiu evocă necesar finalitatea. Dece? Natura, aşa cum a fost determinată de categoriile intelectului, schematizate cu ajutorul timpului, era o *natură în genere,* o natură supusă unor legi universale. Natura reală cuprinde o infinitate de legi particulare ce nu pot fi

deduse din legile universale. Există dar o diferenţiere, o *specificaţie*, a legilor generale în legi particulare şi empirice. Cum raţiunea are funcţia de a unifica multitudinea de legi empirice, problema era completa sistematizare a acestor legi. Raţiunea, pentru dominarea lor, trebue să considere legile particulare, *ca şi cum* ar fi create de un Intelect suprem care a ţinut seama şi de capacitatea noastră de cunoaştere. Intelectul divin lucrează după scopuri şi pentru înfăptuirea lor cu mijloacele cele mai potrivite.

Conceptul de scop explică existenţele individuale, totalităţile concrete, cum întâlnim tipic la *organisme*. Pentru a face din teleologie un principiu a priori, Critica era obligată să dea o nouă aplicaţie metodei transcendentale: să descopere fundamentul teleologiei într'o anumită facultate raţională. De timpuriu Kant se oprise la următoarea clasificare a facultăţilor de cunoaştere: intelect (concept), judecată, raţiune. Că intelectul posedă principii a priori demonstrase în Critica raţiunii pure, de asemenea pentru aprioritatea raţiunii Critica raţiunii practice făcuse dovadă trebuitoare. După ezitări, Kant recunoaşte şi judecăţii, facultatea prin excelenţă a aprecierii, a criticii sau gustului, puterea de a fi izvor de cunoştinţe transcendentale. Precum judecata mijloceşte între intelect şi raţiune, tot aşa teleologia mijloceşte între practică şi teorie, între libertate şi natură.

In ce chip izbuteşte Kant a asocia judecata şi teleologia, asociere ce nu se impune luminoasă şi nediscutabilă dela început? Filosoful introduce o nouă clasă de judecăţi, care îl îndreptăţeşte a defini competenţa teleologiei. Judecata îndeobşte e capacitatea de a gândi particularul ca cuprins în universal. Dacă e dat întâi universalul şi vrem să-i subsumăm particularul, îndeplinim un act de gândire după o regulă generală dată. Această funcţie de subordonare a particularului faţă de un universal dat o are *judecata determinantă* (die bestimmende Urteilskraft), cum a documentat Analitica principiilor. Dacă dimpotrivă e dat întâi particularul şi se cere să căutăm universalul, fără o regulă dată, *judecata* e *reflectantă* (die reflektierende Urteilskraft). Numai judecata aceasta împlineşte misiunea transcendentală de a face legătura între libertate (teleologie pură) şi natura particulară. Aşadar, teleologia decurge din natura intimă a conştiinţei, dar ea nu e determinantă pentru natură — nu are o funcţie teoretică — ci e o *reflecţie*, o *contemplare*, o *evaluare*, a fenomenelor naturii. Teleologia e dar *regulativă*, e

un mod de a privi natura, anume, ea contemplă natura *ca şi cum* ar fi produsă după scopuri de o Inteligenţă superioară şi ca şi cum ar exista o potrivire între natură şi capacitatea noastră de a cunoaşte. Judecata reflectantă reprezintă natura ca un sistem de legi empirice conforme trebuinţelor judecăţii. Legislaţia judecăţii nu se aplică la lucruri, ci la modul ei de a reprezenta lucrurile. De aceea judecata nu e *autonomă*, cum e raţiunea ce se aplică la acţiune, ci e *heautonomă*, adică se aplică *numai sieşi*.

Drept urmare judecata este un punct de vedere subiectiv. Incă cu mult înainte Kant făcuse legătură între judecată şi *gust* (Geschmack), *geniu*, iar în introducerea operei cercetate aci se relevă înrudirea dintre judecată şi „simţul comun" sau „bunul gust", factor iraţional. Se poate dar repeta că seria de consideraţii ce se închee cu Critica judecăţii a avut ca punct de plecare conceptele, noui pe atunci, de „gust" şi „geniu", care au dus la constituirea esteticii. In epoca precritică, sub influenţa moraliştilor englezi, Kant, unind frumosul (gustul) cu moralitatea, îl reducea la un sentiment şi nu credea în posibilitatea de a-l funda raţional. Gustul nu depăşeşte o universalitate comparativă sau relativă. Chiar în Critica raţiunii pure Kant respinge, odată cu încercarea lui Baumgarten de a raţionaliza frumosul (gustul), şi terminologia aceluia. Se ştie că estetica în Critica raţiunii pure e luată în sensul aristotelic (ştiinţa sensibilităţii). Rezerva aceasta se menţine până la a doua ediţie a Criticii raţiunii pure (sfârşitul lui 1786). O teorie sau critică a gustului anunţase Kant din 1771 (7 Iunie), în scrisoarea către M. Herz. Când în 1787 are loc schimbarea totală, când aşadar se recunoaşte posibilitatea apriorismului în estetică, filosoful menţine titlul de „critica gustului" (scrisoarea din Ianuarie 1787 către Chr. Gott. Schütz). Deabia în scrisoarea din 12 mai 1789 către Reinhold opera se cheamă „critica judecăţii, din care critica gustului e o parte" (sfârşitul scrisorii).

Kant a înţeles că judecata e prea largă pentru estetică; ea poate îmbrăţişa şi teleologia, concepută ca o Idee unificatoare de natură reflexivă, contemplativă, cum e şi frumosul. De altminteri analogia dintre frumos şi finalitate e aproape o dogmă a secolului al 18-lea: frumosul e ordine sau armonie. Kant a ezitat atât timp înainte de a întocmi o estetică a priori, fiindcă a luptat cu problema: frumuseţea e pur subiectivă, cum credea altădată, sau are obiectivitate? Subiectivitatea e

legată de *sentiment,* iar gustul sau frumosul implică imaginaţie şi sentiment. Există oare un *sentiment pur,* un *sentiment a priori,* un sentiment subiectiv şi totuş universal valabil şi de aceea obiectiv? In cele din urmă, Kant descopere factori a priori şi în sfera sentimentului. Descoperirea era binevenită, fiindcă între facultăţile sufleteşti, după noua clasificare tripartită a vremii sale, între cunoaştere şi voinţă (apetit) se situa firesc *sentimentul de plăcere şi neplăcere.* Cum judecata mijlocea între intelect şi raţiune, tot aşa sentimentul mijloceşte între cunoştinţă şi dorinţă (apetit), cum, în sfârşit, acestea din urmă sunt şi a priori, urmează că şi sentimentul poate fi transpus pe planul transcendental. Sentimentul fundamentează nu numai arta, dar şi finalitatea în genere: orice potrivire a lucrurilor cu facultăţile noastre de cunoaştere e legată de un sentiment de mulţumire. Spectacolul ordinei din lume sau aspectul teleologic inspiră admiraţie şi implică o apreciere. Astfel Kant ajunge să propună următoarea împărţire a disciplinelor filosofice din patru puncte de vedere:

Facultăţi sufleteşti	Facultăţi de cunoaştere	Principii a priori	Aplicate la
Cunoaştere	Intelect	Conformitate cu legea	Natură
Sentiment (plăcere-neplăcere)	Judecată	Teleologie	Artă
Dorinţă	Raţiune	Scop final	Libertate

Schema aceasta satisface mai mult arta decât teleologia, cu toate că punctul de vedere universal rămâne cel teleologic — arta fiind numai un domeniu al finalităţii. Conceptul de finalitate are la Kant mai multe înţelesuri: a) *Finalitatea materială şi sensibilă* constă în îndestularea trebuinţelor senzoriale. E o finalitate empirică fără interes pentru cercetarea critică. b) *Finalitatea formală şi sensibilă* este propriu zis estetică. Ea rezidă în acordul obiectelor, anume, a *formei* obiectelor, cu facultăţile noastre de cunoaştere, iar acordul are ca conţinut armonia dintre imaginaţie şi intelect. Armonia e *liberă,* e un *joc.* Estetica lui Kant e *formalistă* şi rezemată pe conceptul de *joc,* el însuş expresie a activităţii spontane, pe care o vădeşte raţiunea în toate domeniile. Libertatea sau spontaneitatea se traduce subiectiv prin acordul nesilit al facultăţilor noastre. Acordul subiectiv e însuş *sentimentul.* Judecata estetică e sintetică, fiindcă sentimentul uneşte o re-

prezentare cu predicatul nou de estetic. Şi e a priori, fiindcă judecata estetică, deşi nu e o cunoştinţă, are *pretenţia* de a fi necesară şi universală. Judecata sintetică a priori rămâne totuş subiectivă, fiindcă e fundată pe un *sentiment*. stare interioară, dar cu *pretenţia* universalităţii şi necesităţii[1]).

c) *Finalitatea formală şi intelectuală,* prezentă în geometrie, se defineşte prin capacitatea figurilor de a deslega o problemă după un principiu unitar. Cum însă figurile sunt construite în intuiţia pură, şi nici decum date în natură, această finalitate nu interesează aci. d) In sfârşit, *finalitatea intelectuală şi materială* e finalitatea naturală, însă nu ca principiu determinat *al* lucrurilor, ci numai ca principiu reflectant *asupra* lucrurilor după nevoile inteligenţei şi pentru a introduce în imensa varietate a fenomenelor unitatea raţională. Deci şi în acest caz finalitatea nu e în lucruri, ci în acordul lor cu modul nostru de a le reprezenta, păstrând următoarea deosebire dintre finalitatea estetică şi finalitatea naurii: pe când finalitatea estetică este în sens propriu subiectivă, fiindcă ea nu are în vedere decât acordul dintre *forma* obiectelor şi facultăţile noastre, în jocul liber al acestora, finalitatea naturală este reală şi logică, fiindcă ea priveşte acordul dintre *materia* concretă a lucrurilor şi unitatea raţiunii, *ca şi cum* s'ar realiza în lucruri *scopuri* sau *idei*. Critica judecăţii estetice se îndreaptă spre *frumuseţea* naturii; critica judecăţii teleologice spre *scopurile* naturii.

2. *Judecata estetică.*

52. *Analitica frumosului.* Noua critică respectă topica celorlalte: „estetica" a dispărut, de oarece a primit aci alt înţeles, în schimb se păstrează analitica, dialectica (teoria elementelor) şi teoria metodelor, de asemenea inegal desvoltate. Cum însă *esteticul* cuprinde nu numai *frumosul* sau forma normală, finită, ci şi sublimul sau forma infinită, vom avea întâi analitica frumosului, care e împărţită la rândul ei după cele patru categorii.

Kant oferă cea dintâi descripţie, încă valabilă, a esenţei frumosului. Din punctul de vedere al *calităţii,* judecata de gust sau estetică e o *satisfacţie* sau desfătare (Wohlgefallen),

1) *V. Basch* în Essai critique sur l'Esthétique de Kant, ed. II-a p. 107, găseşte că e absurd a vorbi de necesitate şi universalitate, de un a priori, în domeniul frumosului. Un „gust uniform" e moartea artei. Kant rămâne intelectualist, căci răpeşte sentimentului independenţa, deabia câştigată, în favoarea judecăţii.

care nu decurge din chiar reprezentarea lucrului, ci din raportarea acesteia la noi. Nu orice satisfacţie este estetică şi prin urmare legată sintetic cu o reprezentare a obiectului. *Plăcutul* şi *binele* ne satisfac de asemenea, dar se deosebesc de satisfacţia estetică printr'o notă *comună:* ele sunt legate de un *interes*, ele sunt *dorite* şi ca atare presupun necesar *realitatea* unor anumite obiecte. Pe cel ce doreşte hrana, nu-l interesează reprezentarea ci gustarea mâncării. Totuş e o deosebire între plăcut şi bine. Plăcutul (deliciosul, drăgălaşul, etc.) se adresează numai *simţurilor* şi ne încântă în afară de orice judecată. Binele, fie ca simplu mijloc (utilul), fie ca scop în sine (binele moral), presupune un concept, o judecată. Faţă de celelalte două satisfacţii, cea estetică e *desinteresată* şi ca atare nu angajează realitatea, ci numai *reprezentrea* obiectului. In frumos nimic nu e dorit sau voit; prin frumos nu urmăresc nimic (gustare, cunoaştere, realizare), ci numai contemplu. Spre deosebire de plăcut, frumosul presupune o judecată; spre deosebire de bine, el nu e legat de un imperativ, ci e liber, e *joc*. Frumosul e specific uman. Plăcutul e simţit şi de animale; binele e cunoscut de toate fiinţele raţionale; frumosul se găseşte numai la fiinţele care sunt, ca omul, totodată raţionale şi sensibile. Definiţia frumosului dedusă din primul moment e aceasta. *Gustul* e facultatea de a judeca un obiect sau un mod de reprezentaţie cu ajutorul satisfacţiei sau neplăcerii *într'un fel cu totul desinteresat.* Se cheamă frumos obiectul acestei satisfacţii.

Din punctul de vedere al *cantităţii* satisfacţia estetică e *universală*, caracter ce decurge din calitatea desinteresării. Interesul e legat de o stare particulară a subiectului, chiar dacă se întâmplă să fie acord între oameni în ce priveşte plăcutul. Şi din potrivă o judecată estetică poate fi singulară, dar păstrează totdeauna *pretenţia* universalităţii. Universalitatea satisfacţiei nu e logică sau intelectuală, fiindcă nu recurge la demonstraţii; ea se reazemă pe sentiment, nu pe concept. „E frumos ceeace place universal fără concept". Universalitatea estetică e dar subiectivă. Posibilitatea unei astfel de universalităţi stă în *capacitatea de comunicare* la orice fiinţă ce judecă. Cum poate fi un sentiment universal comunicabil fără a fi totuş o cunoştinţă? Deslegarea e „cheea criticii gustului". In frumos raportul dintre imaginaţie şi intelect e altul decât în cunoaştere. Imaginaţia şi intelectul concordă în frumos, fără a se raporta la un obiect, oarecum sub constrângere, ci liber, într'o armonie

suplă, în *joc*. Această concordanţă nu e obiect de înţelegere, ci e simţită şi totodată capabilă de a se comunica oricui aflat în aceeaş situaţie.

Din punctul de *vedere* al relaţiei, „frumuseţea e *forma* finalităţii unui obiect, întrucât ea e percepută fără reprezentarea unui scop". Frumosul e „finalitatea fără scop" sau intenţie. Frumosul place şi ca atare implică o potrivire între forma unui lucru şi jocul armonic al facultăţilor noastre, dar noi nu prindem finalitatea formală printr'un concept, care să fie o normă de cunoaştere sau de dorinţă. Frumosul nu *vrea* să placă sau să excite; un astfel de gust e barbar. Frumosul nu e o cunoştinţă confuză nici a utilului (finalitate externă) nici a perfecţiei (finalitate internă). Frumosul nu oferă nici satisfacţii intelectuale. Aşa se înfăţişează *frumuseţea liberă* (pulchritudo vaga) sau *frumuseţea naturală*. Ea nu presupune un concept despre tot ce trebue să fie obiectul ei. Există şi o *frumuseţe aderentă* (pulchritudo adhaerens), care presupune un concept logic despre tipul şi destinaţia normală a obiectului. Aşa de pildă frumuseţea unui om, animal, clădiri, etc., postulează un concept de perfecţie tipică, un ideal, prin referinţă la care măsurăm sau apreciem frumuseţea obiectului. Asupra celor două frumuseţi vom reveni.

Din punctul de vedere al *moralităţii* „e frumos ceeace e recunoscut fără concept ca obiect al unei satisfacţii necesare". Necesitatea judecăţii de gust e solidară cu universalitatea ei. Necesitatea judecăţii de gust nu e nici teoretic obiectivă (cunoştinţă), nici practic obiectivă (morală), ci e *subiectivă*, explicabilă prin universala putere de comunicabilitate a sentimentului estetic. Trebuie să existe în acest sentiment, spre deosebire de celelalte sentimente sensuale, „un principiu subiectiv care determină numai cu ajutorul sentimentului şi nu al conceptelor, dar în mod universal valabil, ce place şi ce displace. Un astfel de principiu poate fi considerat ca un *simţ comun*, cu totul deosebit de intelectul comun ce uneori e numit şi simţ comun; căci acesta nu judecă după sentiment, ci totdeauna după concepte" (Kritik der Urteilskraft, § 20).

53. *Analitica sublimului*. Frumosul nu e unica specie de judecată estetică sau de gust. Există obiecte estetice fără a fi frumoase; aşa sunt toate obiectele reprezentate ca *sublime*. Constituţia noastră e alta în sublim; ea se apropie mai mult de morală. In frumos forma obiectului e mărginită; în sublim obiectul nu are formă sau forma lui e nemărginită (infinită).

Sublimul e nemărginitul sau informul. Sublimul e mărimea absolută. Cum mărimea poate fi sau de întindere sau de forţă, sublimul e sau *matematic* şi se raportă la facultatea noastră de a cunoaşte sau *dinamic* şi se raportă la facultatea de a dori. Dar, notăm, aci măsura nu e logică sau ştiinţifică, ci una specific estetică. In adevăr, măsura ştiinţifică se execută prin comparare cu o altă mărime aleasă ca unitate de măsură, şi de aceea măsura ştiinţifică e totdeauna relativă. Măsura estetică se întocmeşte prin raportare la capacitatea noastră de a imagina, adică de a cuprinde o totalitate printr'o imagine, de aceea măsura estetică nu e o judecată determinantă ci reflectantă, iar rezultatele ei nu se traduc în cifre.

E sublim obiectul care depăşeşte facultatea subiectivă de-a avea o imagine. Totuş *raţiunea* (nu intelectul) prezintă acel obiect ca o totalitate absolută, în timp ce imaginaţia se sileşte în zadar să-l traducă sensibil. Rezultatul e o disproporţie între raţiune şi imaginaţie, o tensiune interioară, care produce un sentiment de neplăcere. In faţa sublimului natura noastră sensibilă e zdrobită; avem sentimentul micimii noastre ca fiinţe sensibile. Dar sublimul nu e constituit numai din acest moment prim. Sentimentul micimii noastre sensibile trezeşte facultatea superioară a raţiunii, care domină imensitatea şi forţa lucrurilor exterioare. Sublimul e sentimentul pricinuit de o repede trecere dela coborîre şi neplăcere la înălţare şi plăcere. Disonanţa dela început se sfârşeşte cu o armonie. Prin urmare sublimul e un sentiment estetic mai complex decât frumosul. Adevăratul sublim se află în spiritul celui ce judecă, nu în obiect. El rezidă în conştiinţa superiorităţii raţiunii asupra naturii sensibile, a destinului nostru moral sau a libertăţii asupra necesităţii naturale. Nu obiectele ne înalţă, ci noi ne ridicăm prin raţiune deasupra sensibilităţii, introducând o nouă armonie între facultăţi. De aceea numai omul, fiinţă dublă, raţională şi sensibilă, e capabil de această înălţare.

Printr'o „subrepţie" raportăm sentimentul de înălţare la obiectele naturii, care în sine sunt indiferente. Unele fenomene prin *măreţia* lor (cerul înstelat, marea) sau prin forţa lor (furtuni, cutremure, cicloane, etc.) ne silesc a le reprezenta ca sublime. Sublimul dinamic provoacă mai deadreptul sentimentul de înălţare decât cel matematic. Sunt alte fenomene, care pot fi numite sublime fără subrepţie; ele se găsesc în lumea morală, nu în natură. Aşa de pildă războiul, purtat însă după dreptul ginţilor, e mai sublim de cât pacea. Războiul presupune

un curaj dispreţuitor de primejdii până la eroism, pe când pacea moleşeşte şi desvoltă spiritul mercantil. Frica nu e niciodată sublimă, iar nobleţea este superioară sentimentalităţii. Drept încheere, se învederează că sentimentul sublimului leagă intim esteticul de moralitate.

54. *Deducţia judecăţilor estetice pure. Artă şi geniu.* Kant, fără a-şi fi făcut o cultură estetică de specialitate, a dat un magistral răspuns la prima întrebare a analiticii, la chestia de fapt: *ce* sunt judecăţile estetice? Judecăţile de gust sunt subiective — se sustrag unei demonstraţii stricte — şi totuş *pretind* a avea aprobarea tuturor, ca şi cum ar fi obiective. Cu ce drept ridică pretenţia obiectivităţii? Judecata estetică este sintetică, fiindcă adaogă la reprezentarea unui lucru sentimentul de plăcere; este a priori sau hotărăşte a priori — dar fără a recurge la un concept — fiindcă acea plăcere trebue să fie unanim legată de acea reprezentare. Posedăm dar un sentiment a priori, care nu e determinat de vreun concept, cum e sentimentul moral al respectului. In discuţie e aci fundamentul plăcerii estetice. Dacă fundamentul e universal, şi plăcerea e universală. Fundamentul e universal, dacă presupunem o finalitate formală a lucrului în raport cu facultatea de a judeca, concepută de data aceasta ca un joc, ca o liberă armonie între imaginaţie şi intelect. In unirea liberă a acestor două facultăţi — orice judecată e o unire — rezidă fundamentul universal al plăcerii desinteresate. Presupunem dar un „simţ comun", o capacitate de a simţi instalaţi în punctul de vedere al altora. Aceasta e gustarea frumosului; vom vedea însă că producerea frumosului necesită *geniul.*

Obiectele pur estetice sunt *frumuseţea liberă* şi *sublimul,* acesta din urmă situându-se mai aproape decât cea dintâi de vocaţia morală a omului. Frumuseţea liberă nu e prezentă în artă, ci în natura idilică, în lucrurile nedeformate de civilizaţie. Kant e aci tributar noii estetici naturaliste din secolul al 18-lea, inspirate de Rousseau. Cum ştim, această frumuseţe are valoare absolută şi nu cunoaşte grade.

Există şi o *frumuseţe aderentă,* care cunoaşte grade după perfecţia formei. Gradele de perfecţie ale formei se definesc prin raportare la un *ideal,* adică, în sens kantian, la o idee raţională întrupată într'un individ. Idealul e specia (ideea) realizată în individ, e dar un scop interior. Cu cât tipul se realizează mai credincios într'o existenţă particulară, cu atât mai frumoasă e aceasta din urmă. In aceste judecăţi de gust

intră un element intelectual, care alterează dar şi înalţă valoarea lor. Idealul estetic e *omul*, fiindcă e singura fiinţă ce-şi are scopul în sine, e fiinţă morală şi ca atare, cum se va vedea, e scop al lumii. In timp ce raţiunea pură are ca ideal pe Dumnezeu (v. „Idealul transcendental"), judecata estetică îşi găseşte idealul în om. Idealul cere un „fenomen *normal* al omului", o „idee estetică normală", la care se adaogă caracteristicul pentru a exprima frumosul real. Din aceste două moduri estetice, frumosul liber ca finalitate formală, şi frumosul aderent ca expresia unui ideal sau a unui scop material, cel de al doilea domină întreaga operă, şi astfel frumosul e raportat, ca în epoca precritică, la sentimentul moral. Frumosul aderent, intelectualizat şi fundat moral, contribue mai mult decât cel liber şi pur la apropierea dintre natură şi libertate.

Idealul, „ideea normală", nefiind dată empiric în fenomenele naturale, e *produsă* estetic, e prin urmare exprimată numai în *artă*. „Nu există nicio ştiinţă a frumosului, ci numai o critică, nici ştiinţă frumoasă, ci numai o artă frumoasă" (K. d. U. § 44). Arta frumoasă e o producere *în* şi prin libertate şi ca urmare numai figurat se poate vorbi de arte la animale. Arta frumoasă se deosebeşte şi de arta mecanică, închinată utilului, şi de arta de agrement ce-i stă totuş mai aproape. Arta frumoasă, în sfârşit, are de scop transpunerea idealului în fenomenul natural; ea lucrează intenţionat, însă opera artistică trebue să apară ca lipsită de intenţie, ca *natură*.

Clasificarea artelor la Kant are caracteristic fundamentarea ei. Idealul artistic e *omul* împreună cu modurile sale de *expresie*. Trei sunt modurile de expresie ale omului: *cuvântul* (articulaţia), *gestul* (gesticulaţia) şi *sunetul* (modulaţia). Vom avea trei arte, *arta vorbitoare* (redende Kunst), subîmpărţită în oratorie şi poezie; *arta figurativă,* subîmpărţită în plastică (adevărul sensibil), pictură (aparenţa sensibilă) şi arta grădinei; în sfârşit, în al treilea rând, se situiază *arta jocului de sensaţii*, cu diviziunile: arta pură a colorilor şi muzica. Să subliniem unele particularităţi ale clasificării. Plastica are ca obiect nemijlocit corpul uman, iar ca obiect mediat corpurile ce stau în legătură cu vieaţa omului şi a căror întocmire artistică constitue *arhitectura* —, această definiţie a arhitecturii răpeşte acesteia independenţa. Cealaltă artă plastică, *pictura*, caracterizată prin *desen*, cuprinde zugrăvirea naturii, dar şi frumoasa orânduire a *producţiilor* ei *(arta grădinilor)*. Kant atribue picturii, în

sens larg, toate artele decorative ce satisfac vederea. El descoperă şi o pictură, simplu joc artificial al *coloritului*, care realizează în ordinea vizuală ceeace realizează în ordinea sensaţiilor auditive *muzica*. Există şi o muzică, simplă artă de agrement. Muzicii îi reproşează că e „lipsită de urbanitate", fiindcă se impune sonor cu indiscreţia unui parfum. Arta cea mai înaltă e poezia.

Pentru a judeca obiectele frumoase, trebue *gust;* pentru arta ce produce asemenea obiecte trebue, *geniu*. Geniul e talentul de a produce obiecte, pentru care nu e dată dinainte o lege; originalitatea e prima sa calitate. Kant e aci de acord cu romanticii împotriva academismului raţionalist rezemat pe imitaţie. Geniul prescrie artei, în producţiile sale de o spontaneitate asemenea celei naturale, norme sau regule. Dar Kant condamnă totdeodată cultul genialităţii capricioase. Geniul are nevoe de disciplina gustului, care adesea îi tae aripele, îl civilizează, îi impune ordine şi claritate. De oarece geniul e originalitate sau creaţie, Kant nu îngădue geniu decât în artă, nu şi în ştiinţă, unde avem numai „capete mari".

Dialectica gustului. Nici judecata estetică nu e scutită de antinomii. Două locuri comune rostesc: „nu se discută despre gusturi" sau „fiecare cu gustul său", ceeace ar însemna că motivarea gustului e pur subiectivă. Totuş e fapt că se discută aprins în materie de impresii, artă, critică. Discuţia e imposibilă, dacă se înlătură orice acord făcut prin mijlocirea unor fundamente obiective ale gustului. Aşadar, gustul e în acelaş timp individual şi universal, el nu se fundează, dar se şi fundează pe concepte; este subiectiv şi obiectiv.

Astfel se încheagă următoarea antinomie. *Teza:* judecata de gust nu se fundează pe concepte, altminteri n'ar fi supusă discuţiei, ci s'ar decide prin demonstraţie. *Antiteza:* judecata de gust se fundează pe concepte, altminteri cu toate variaţiile ei nici măcar n'ar fi supusă discuţiei. Deslegarea antinomiei nu e anevoioasă. Ambele poziţii au dreptate, dacă ţinem seama de dublul înţeles al „conceptului". Teza are dreptate că judecata nu se fundează pe concept, ci pe sentiment; în caz contrar frumosul ar fi o cunoştinţă. Dar şi antiteza e îndreptăţită: sentimentul decurge dintr'o stare generală, din libera armonie a facultăţilor, şi ca atare el e universal comunicabil. Conceptul e prezent, dar e întrebuinţat în sens *nedeterminat*, aşa cum se întâlneşte numai în domeniul raţiunii, nu al intelectului. Temeiul ultim al gustului e „substratul suprasensibil al uma-

nităţii". Iată dar că şi critica gustului, asemenea celorlalte critici, ne conduce dincolo de sensibil, desvăluind fundamentul frumosului în ordinea inteligibilă dinapoia armoniei interne a facultăţilor subiective. Prin funcţia sa de armonizare, frumosul e *simbolul* moralităţii sau inteligibilului. Cum ne amintim din Critica raţiunii pure (dialectica transcendentală), realitatea Ideilor e justificată analogic sau simbolic, aşadar, prin frumos, revelaţie a Absolutului. Judecata teleologică, a doua expresie a judecăţii reflectante, va duce la aceeaş încheere: fenomenul sensibil e simbolul inteligibilului.

3. — *Judecata teleologică.*

55. In conceptul de scop noua Critică a găsit un principiu care valorează pentru ambele domenii, natură şi libertate, în timp ce Criticele precedente se foloseau de principii cu valabilitate limitată la domeniul corespunzător. Scopul e libertatea (inteligibilul) în natură (sensibil). Fiind natural, scopul se deosebeşte de libertate; fiind scop (libertate), el se deosebeşte de natură. Teleologia nu e nici natură nici libertate, ci unirea amândorora; ca atare, ea nu e nici teorie nici practică, ci a treia formă de cunoştinţă: judecată reflectantă, contemplare, evaluare. Unde e finalitate, e şi valoare sau apreciere. Am cunoscut o primă evaluare: finalitatea *formală şi subiectivă* a esteticului. Ea apreciază fenomenele din punctul de vedere al formei şi al raportului dintre formă (pură reprezentare a lucrurilor) şi facultăţile noastre. Fundarea finalităţii formale (estetice) nu întâmpină prea mari greutăţi, fiindcă această finalitate nu exprimă un raport din lucruri, ci unul dintre reprezentarea lucrurilor (forma lor) şi facultatea mea de a judeca sau de a percepe fără concept. Mai anevoioasă e demonstrarea unei finalităţi *materiale* şi *obiective*, adică a unei finalităţi ce se raportă la realitatea obiectelor, nu la simpla lor reprezentare (formă). Această demonstraţie e tema *Analiticii judecăţii teleologice*. Am cunoscut şi o finalitate *obiectivă* şi *formală:* finalitatea geometrică. Nu e estetică, deşi e formală, deoarece e de ordin intelectual (se referă la ordinea deductivă); nu e materială, deşi e obiectivă, deoarece figurile geometrice nu sunt date în natură, ci sunt construite.

Problema nouă e: cum să admitem scopuri sau cauze finale în natură, care nu se înfăţişează ca o fiinţă inteligentă; cum să îngăduim scopuri în natură, dacă în chiar conceptul

de natură sunt cuprinse, cum a arătat „metafizica naturii”, numai legea şi cauzalitatea mecanică? Conceptul de finalitate obiectivă şi materială e posibil numai dacă găsim în experienţa noastră lucruri, a căror alcătuire cere necesar aplicaţia acelui raport cauzal specific, numit finalitate. Acest raport cauzal original, finalitatea, presupune că prin el cauza e determinată de ideea efectului sau că efectul se află în cauză ca simplă idee, d. p. cauza construcţiei unei case e ideea sau intenţia (planul) casei. Acelaş lucru e cauză (ideea casei) şi efect (casa construită). Efectul este el însuş cauză, dacă e o idee, un gând intenţionat, pe *scurt*, un scop. In raportul pur cauzal (nexus effectivus) efectul e produs de cauză; în raportul finalist (nexus finalis) efectul e însăş cauza ca idee sau plan sau, altfel spus, cauza e ideea efectului ce urmează a fi produs. Cauza e reprezentarea efectului.

Finalitatea se înfăţişează sub două forme, după cum scopul realizat de un lucru prin faptul existenţei lui se află în acel lucru sau în alte lucruri. Prima formă e *finalitatea internă:* scopul lucrului stă în natura acestuia, în felul lui de a exista. A doua formă, cea mai populară, e *finalitatea externă:* scopul unui lucru stă în afară de el, în alte lucruri, *cărora el le este util ca mijloc sau potrivit, adaptat.* Aşa de pildă fluviile dau nămol, *pentru ca* plantele să crească şi să hrănească pe om. Finalitatea externă e relativă şi accidentală, ea e moartea ştiinţei, căci pentru explicarea lucrurilor, utilitatea lor, totdeauna schimbătoare după puncte de vedere, nu are nicio semnificaţie. Numai dacă am cunoaşte scopul final sau ultim al creaţiei, am putea aprecia absolut utilitatea lucrurilor; dar acest scop stă dincolo de cunoaşterea noastră. Prin urmare valabilă e numai finalitatea internă, care se referă nu la utilitatea pentru altceva, ci la însăş existenţa lucrului. Existenţa lucrului nu are alt scop de cât propria lui existenţă sau propria lui producere. Descoporim dar produse ale naturii care sunt scopuri naturale (Naturzwecke), deci lucruri care sunt propria lor cauză.

Care sunt semnele acestei finalităţi şi la ce anume obiecte aflăm aceste semne? Am văzut că primul semn e activitatea aparent paradoxală a cauzei care e determinată în activitatea ei de efect; acesta *ca simplă idee* e însăş cauza. Cauza finală nu e altceva decât ideea efectului. Putem acum da precizări. Ideea efectului e totdeauna conceptul unui *tot* sau *întreg.* Pentru ca un obiect să fie numit scop al naturii, trebue ca

părţile lui să fie posibile în existenţa şi forma lor prin relaţie cu Totul. Părţile nu sunt independente, ci solidare prin conceptul Totului. O astfel de cauzalitate finală se întâlneşte în produsele umane de *tehnică* (d. p. casa reprezentată e cauza casei realizate sau reprezentarea efectului e cauza acestuia).

Finalitatea internă cere ceva mai mult. Părţile nu numai că sunt raportate la Tot, prin care ele există, ci fiecare produce pe celelalte şi toate la un loc produc Intregul. Astfel fie care parte este în acelaş timp scop şi mijloc. Ele există nu numai unele prin altele şi prin Tot, ci unele pentru altele şi pentru Tot; pe scurt, ele stau într'o comunitate finalistă *productivă*. Părţile produc Totul şi în acelaş timp se produc reciproc înlăuntrul şi sub conducerea Totului; ele sunt *organe*, al căror rezultat e *organizaţia* sau *vieaţa*. Se învederează acum deosebirea dintre producţia tehnică şi producţia naturii, dintre artă şi vieaţă. O fiinţă vie produce pe alta, dar un ceasornic nu produce alt ceasornic. Fiinţa, apoi, se produce pe sine, ceasornicul e montat şi mişcat din afară. Vietatea îşi repară prin sine pierderile, ceeace nu se petrece la o maşină. Părţile ceasornicului se condiţionează reciproc, dar nu se produc unele pe altele. Prin urmare, organismele posedă o forţă plastică sau formativă, deosebită de forţele mecanice.

Fiinţele vii nu pot fi comparate cu obiectele de artă, ci cu societăţile sau statele, care se organizează şi ele în măsura în care cetăţeanul e mijloc şi totodată scop al totalităţii sau colectivităţii. Se confirmă dar că, cel puţin, *aparenţa* finalităţii se întâlneşte la *organisme*, singurele fenomene, care, privite în ele înşile şi independent de orice raport de utilitate faţă de altceva, pot fi numite scopuri naturale. Incapacitatea cauzalităţii mecanice de a da o explicaţie completă a vieţii celei mai elementare primeşte consacrarea examenului critic.

Organismele, ca totalităţi, sunt individuale, concrete şi ca atare prezintă o contigenţă care scapă legilor naturale mecanice. Dar nu numai faptul *organicului* solicită raţiunea să recurgă la teleologie, pentru a închega o explicaţie perfectă, ci toate fenomenele concrete, individuale, deci şi natura luată ca un întreg, ca ceva închis. De aci preceptele filosofice: „natura nu face nimic în zadar" sau „nimic nu se petrece la întâmplare" (întâmplarea are aci înţelesul de absenţa scopului). Raţiunea nu scapă de antinomii în străduinţa ei de a explica a priori sau transcendental ceeace la început părea

posibil numai empiric. Putem trece oare dela *aparența* finalității la realitatea ei?

56. *Dialectica judecății teleologice.* Facultatea de a judeca are dialectica ei, exprimată de antinomia dintre legislația intelectului, care pentru explicarea corpurilor nu cunoaşte de cât legi mecanice, şi legislația judecații, care pentru a explica organismele şi tot ce e individual se vede nevoită cu necesitate a depăşi principiile mecanice. Antinomia ia înfățişarea următoare. *Teza:* toate produsele naturale sunt posibile numai prin cauze mecanice. *Antiteza:* unele produse naturale nu sunt posibile numai prin cauze mecanice, ci reclamă o cauzalitate finală, o acțiune după scopuri.

Deslegarea antinomiei nu poate fi dogmatică, dimpotrivă sistemele dogmatice o întrețin, ci *critică.* Cele două propoziții se contrazic, dacă sunt transformate în principii ale lucrurilor; ele se împacă însă, dacă sunt considerate ca principii transcendentale sau maxime ale judecății. Cele două propoziții ar fi inconciliabile, dacă s'ar referi la acelaş mod de judecată. Ele pot sta alături, fiindcă fiecare exprimă unul din cele două moduri de judecată: determinantă sau constitutivă (legea mecanică), reflectantă sau regulativă (finalitatea). Teleologia nu e o explicație speculativă, ci o reflecție sau contemplație. E un fir conducător, un principiu *euristic,* regulativ, pentru deplina unificare rațională a fenomenelor.

Intrebuințarea finalității se face cu această rezervă critică. Nimic nu poate restrânge dreptul de a căuta o explicație mecanică a tuturor produselor naturale, deci şi a celor organice. Trebue dusă cât de departe posibil explicația mecanică a organismelor. Dar o perfectă explicație mecanică a organizării este înlăturată definitiv, nu provizoriu, de chiar limitele şi structura intelectului uman. Kant nu tăgădueşte posibilitatea unei origini mecanice a organismelor, ci numai posibilitatea de a cunoaşte o astfel de origine. Să nu ne închipuim că un alt Newton, capabil de o sforțare intelectuală mai intensă, ar putea muta limitele mecanismului, întocmind o explicație naturalistă a firului de iarbă. Recurgem la finalism, fiindcă organismele au un rest refractar mecanismului. Cauzele finale nu sunt cunoştințe teoretice — cunoscut e numai mecanismul — ci reflecții, contemplații. Finalitatea e regulativă, nu constitutivă, e un îndreptar, nu o doctrină. In ştiința naturii scopurile rămân un corp străin. Teleologia luminează procesele vitale fără a înlocui cauzalitatea eficientă. Kant formulează ipoteza

că în adâncul Inteligibilului se prea poate ca mecanismul şi finalismul să aibe aceeaş rădăcină. Aşadar, soluţia definitivă a antinomiei finaliste trebue căutată în domeniul metafizic.

Că aceasta e singura interpretare valabilă a finalismului, reese din cercetarea la care filosoful supune doctrinele dogmatice. Natura oferă în unele din produsele ei *aparenţa* finalităţii; chestiunea e, dacă finalitatea e mai mult decât o aparenţă sau o reprezentare arbitrară a spiritului. Intâlnim două mari doctrine: *idealismul finalist*, potrivit căruia natura nu cunoaşte scopuri, acestea fiind simple reprezentări, şi *realismul finalist*, care admite realitatea scopurilor. Fiecare din cele două doctrine cunoaşte două forme, după cum se admit cauze mecanice sau finaliste în natură sau deasupra ei. Idealismul finalist, negativ al finalităţii, se diferenţiază aşa: a) Democrit şi Epicur recunosc numai cauze mecanice şi explică *aparenţa* de ordine prin hazard. E teoria „casualistă": materia e moartă. b) Spinoza susţine un „Dumnezeu fără vieaţă", adică o pură necesitate fatalistă, care elimină orice intenţii şi scopuri, ca imperfecţii. *Realismul finalist* are ca manifestaţii: a) *Hilozoismul* atribue scopuri chiar materiei, recunoscându-i o capacitate demonică de organizare. O materie însufleţită e un concept absurd, căci materia se defineşte prin inerţie sau lipsă de vieaţă. b) *Teismul* afirmă o Inteligenţă arhitectonică în afară de lucruri, producătoare a ordinei şi a scopurilor naturale. Teismul poate explica finalitatea din natură, însă el se reazemă pe afirmaţia dogmatică a imposibilităţii unui mecanism universal, fără excepţie. Mecanismul universal nu poate fi nici afirmat (Epicur), nici negat (teismul), ci e depăşit critic, regulativ, de teleologie. In sfârşit, teismul mai are scăderea de a înfăţişa, datorită finalismului său extern, produsele naturale drept simple produse tehnice sau de artă.

Dece teleologia îngădue numai un exerciţiu regulativ sau euristic? Răspunsul ni-l dă aceeaş viziune metafizică, necontenit prezentă la temelia kantismului: intelectul uman nu e intelectul divin; primul e discursiv, al doilea e intuitiv. Cunoştinţa umană uneşte intuiţia ce dă realul şi conceptul ce dă posibilul, însă numai după ce ele au fost separate cu cea mai mare stricteţe — aci e marele paradox kantian: uneşte intim, după ce desparte esenţial. Intelectul uman nu e intuitiv, iar intuiţia noastră nu e intelectuală. El e discursiv; aşadar, recurge la *judecată*, mişcându-se dela *părţi* (general) la *totalitate* (particular) şi apelând la cauzalitatea mecanică. Cauzalitatea me-

canică explică totalitatea prin părţi, admite preexistenţa părţilor sau elementelor şi reduce totalitatea la un agregat.

Dacă intelectul nostru ar fi intuitiv, asemenea celui divin, el *ar vedea* (ar intui), cum totalitatea se produce pe sine odată cu părţile ei, cum ea premerge părţilor, pe care ea le creiază din sine. Intelectul nostru, discursiv, cum e, se află totuş în faţa unor fenomene specifice, cele vitale, în care părţile par produse de totalitate. Cum însă totalitatea nu e dată, ea nu poate fi decât *gândită;* ea e un ideal, un *scop*. Totalitatea ideală e cauză şi totalitatea reală e efect; organismul se produce pe sine, corpul viu se organizează dinlăuntru. Explicaţia teleologică e inevitabil subiectivă şi empirică, cu aplicaţie regulativă sau euristică. Totuş Kant nu înlătură posibilitatea ca cele două cauzalităţi, atât de opuse în funcţia lor, să aibe aceeaş rădăcină suprasensibilă, să se refere la substratul inteligibil al naturii. Substratul rămâne însă nedeterminat şi de aceea teleologia rămâne o simplă reflecţie, dar o reflecţie care subordonează mecanismul finalităţii şi sensibilul inteligibilului. „Scopul" e un concept suprasensibil, e o Idee, care domină sensibilul şi se revelă în el. Această atitudine kantiană, pe care am putea-o numi „rezervă cutezătoare", a îndrituit pe urmaşi, în deosebi pe Schelling, a atribui omului capacitatea intuiţiei intelectuale şi a scoate deductiv din Absolut facultăţile şi obiectele lor. Perspectiva metafizică rămâne deschisă chiar în cadrul criticii.

Teoria metodelor se ocupă de raporturile teleologiei (finalismului) pe de o parte cu ştiinţa naturii, pe de alta cu teologia, acordând celei dintâi o extensiune universală, cerută necesar de însăş raţiunea.

In natură finalismul, fără a face de prisos explicaţia cauzală, intervine oriunde competenţa acesteia încetează. Anticipând transformismul, Kant primeşte ca o „îndrăsneaţă aventură a raţiunii", ipoteza unei descendenţe a corpurilor vii, prin variaţii mecanice, dintr'o formă primitivă, dintr'un „fenomen originar". cum spunea Goethe. Se invederează astfel universala înrudire a tuturor organismelor. Prin transformism problema originii vieţii e deplasată, nu rezolvată. O naştere a vieţii din materie, o *generatio aequivoca*, este cu totul exclusă, fiindcă materia are numai proprietăţi dinamice (fizice), nu şi psihice.

Două teorii îşi dispută dreptul de a explica originea vieţii: *ocazionalism* şi *prestabilism*. Potrivit celei dintâi naş-

terea oricărei ființe e o minune, este produsul unei acțiuni divine. Cu un astfel de principiu se poate explica orice în natură; el nu e dar utilizabil. A doua teorie, care susține că Dumnezeu a creiat în materie numai *dispoziția* vieții, are două forme: *evoluție* și *epigeneză*. Evoluționismul, în sens leibnizian de teorie a „desvoltării" (Auswicklung), susține că însuș individul preexistă în miniatură, oarecum implicit; natura doar îl „educă", îl explicitează. Doctrina epigenetică susține că preexistă numai dispoziția spre individ, nu chiar individul, care e produs real de natură. Epigeneza e preferată pentru motivul că admite în natură, cu *Blumenbach*, un „impuls formativ" sau *plastic*.

Judecata teleologică nu se îngrădește la fenomenul organic, ci năzuește a se universaliza. Natura se înfățișează ca o întocmire finalistă din două puncte de vedere: omul e scopul final al naturii, iar Divinitatea e fundamentul sau cauza supremă a oricărei finalități. Ultimul cuvânt al kantismului e referința la o Inteligență arhitectonică, e dar finalitatea conștientă, și, drept urmare, e eliminarea finalității inconștiente, demonice, hilozoiste.

Scopurile în natură alcătuesc o ierarhie. Un scop devine mijloc pentru alt scop și tot așa mai departe până la un scop ultim, necondiționat sau în sine. Ierarhia de scopuri e o finalitate externă, a cărei semnificație rezidă în raportarea la finalitatea internă. Apa, aerul, există pentru corpurile vii, nu pentru munți. Plantele există pentru animale, iar animalele unele pentru altele. Pe scurt, în ordinea pur sensibilă nicio ființă nu e scop în sine, adică nu există făptură de care să îngrijească toată natura. Scop în sine e numai o ființă care posedă proprietăți suprasensibile. rațiune și libertate, o ființă care își pune ea însăș scopuri — Omul. Nu e de ajuns ca omul să-și pună scopuri, esențialul e regula acestor scopuri. Dacă regula scopurilor e fericirea, nu e greu a constata că realizarea acestui scop întâmpină în natură nenumărate obstacole. Dar omul depășește natura prin cultură. Nici cultura nu dăruește fericire, cum a văzut și Rousseau. Cultura e binefăcătoare nemijlocit numai pentru specie, pentru individ doar mijlocit. Dar și pentru specie cultura rodește numai în cadrul unui stat juridic universal, suprema garanție a libertății și demnității. Cum libertatea e principiul moralității, scopul final al creației e omul, subiect al purității morale. Omul, ca ființă inteligibilă,

e scop ultim pentru toate lucrurile din natură. El singur, prin libertate, pune şi realizează scopuri morale.

Natura alcătueşte un sistem finalist complet, fiindcă seria ierarhică de scopuri are un ultim termen: omul. Insă ordinea scopurilor naturale presupune un fundament, o cauză supremă: Divinitatea. Teleologia duce la teologie. Noi cunoaştem două moduri de teleologie care pot duce la teologie: teleologia fizică sau „fizicoteologia" şi teleologia morală sau „eticoteologia". Kant, ne reamintim, refuză orice credit fizicoteologiei, dovedită incapabilă a trece dela natura ordonată la divinitatea ordonatoare. Fundamentul adevărat al teologiei e morala. Legea morală include binele suprem, iar binele suprem postulează o întocmire finalistă a creaţiei, un Creiator moral. Nu e posibilă altă dovadă a existenţei lui Dumnezeu în afară de cea morală; dovada nu e teoretică, ci practică, e o *credinţă raţională*. Finalismul moral e temeiul religiei, nu invers! Nu e posibilă decât o *teologie morală;* este exclusă morala teologică. Teologia ca speculaţie e *teosofie*, având ca rezultat teurgia şi magia. O teologie, întemeiată pe finalitate pur naturală, e o demonologie, care sfârşeşte cu idolatria.

Epilogul Criticii judecăţii este viziunea platonică: universul e manifestarea sensibilă a Binelui, a Libertăţii, care e principiul inteligibil al tuturor lucrurilor. Numai prin libertate, raţiunea, care e şi ea spontaneitate, depăşeşte sensibilul şi cunoaşte practic şi contemplativ fundamentul inteligibil. *O cunoaştere teoretică ar subordona omul Divinităţii şi astfel ar suprima, odată cu autonomia, morala. Insuş Noumenalul, ca moralitate, opreşte accesul la sine cunoştinţei speculative. Inteligibilul e un mister faţă de intelect, tocmai pentru a respecta libertatea omului;* el e însă trăit în sfinţenie, în puritatea conştiinţei, în actul liber. Libertatea este esenţa lumii. Metafizica sau e fundată etic sau nu e posibilă[1]).

IX. *Interpretările filosofiei kantiane.*

Hans Vaihinger, autorul clasicului „Comentar al Criticii raţiunii pure" (2 vol.), scrie despre această operă în prefaţa vol. II: „e opera cea mai genială şi cea mai contradictorie din câte cunoaşte istoria filosofiei", iar Erich *Adickes* în „Die

1) Bibliografia filosofică română posedă acum în opera d-lui *I. Petrovici:* Viaţa şi opera lui Kant, 1936, cel dintâiu studiu complet, ilustrat de citate adecvate şi luminat de un comentar ce deschide calea unor elaborări personale.

bewegenden Kräfte în Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems" (Kantstudien, vol.I) declară că până azi nimeni nu ştie exact ce a vrut Kant să spună şi adaogă: dacă nu se descoperă nou material documentar — fapt puţin probabil, căci totul a fost răscolit, — se poate conchide că o decizie în tălmăcirea lui Kant e aproape peste putinţă. Explicaţia greutăţilor de exegeză e cunoscută. Bogăţia de motive parţial antagoniste, multipla stratificaţie a elementelor îmbrăţişate, dau „Criticii raţiunii pure" o înfăţişare unică. Aspectele numeroase ale criticismului îndreptăţesc varietatea interpretărilor, care invocă toate în sprijinul lor texte kantiene. De notat e că cele mai multe din aceste interpretări sunt, intenţionat sau nu, un ferment de noui concepţii filosofice.

Felurimea de puncte de vedere s'a ivit chiar din vremea lui Kant, cum arată aprecierea unuia din primii discipoli ai gânditorului din Koenigsberg, Reinhold. Iată ce spune acesta: „Critica raţiunii pure a fost proclamată de *dogmatici* ca încercarea unui sceptic de a ruina siguranţa oricărei cunoştinţe; de *sceptici* ca o semeaţă pretenţie de a înălţa pe ruinele sistemelor de până acum un nou dogmatism; de *supranaturalişti* ca un iscusit artificiu de a suprima fundamentele istoriei ale religiei şi de a întemeia fără polemică naturalismul; de *naturalişti* ca un nou spriijn pentru învechita filosofie a credinţei; de *materialişti* ca o negaţie idealistă; de *spiritualişti* ca o limitare neîngăduită a realităţii la lumea corporală sub masca experienţei; de *eclectici* ca fundarea unei noui secte care în cutezanţă şi intoleranţă e fără seamăn până azi şi care ameninţă a impune filosofiei germane, de curând liberate, jugul sclaviei unui sistem; de *filosofii populari*, în sfârşit, ca o întreprindere ridiculă, în mijlocul unui veac luminat şi plin de gust, de a izgoni din lumea filosofică simţul comun printr'o terminologie scolastică şi prin subtilităţi". Unele din aceste interpretări au fost dela apariţie simple curiozităţi culturale, fără altă justificare în afară de o falsă perspectivă personală şi o tristă incapacitate de înţelegere. Pe noi ne preocupă interpretările cu valoare mai durabilă şi cu răsunet contimporan.

A. *Interpretarea sceptică.* La început în Germania, îndată după publicarea Criticii raţiunii pure, apoi în Franţa, Kant a fost numărat printre sceptici. Wolffieni contimporani relevă caracterul negativ al Criticismului; „filosoful popular" din Berlin Moses Mendelssohn în numeşte pe Kant „atotdi-

strugătorul", Hamann, adversar şi mistic, l-a botezat un „Hume prusian"; Ernst Schulze-Aenesidem susţine că filosofia critică, dusă până la capăt, se transformă în scepticism; în Sfârşit Salomon Maimon, criticist din prima generaţie, înfăţişează interpretarea sa ca un *scepticism critic*.

Heine mai târziu cu ironia sa paradoxală compară pe Kant cu Robespierre, care a ghilotinat ceeace n'a îndrăsnit însuş Robespierre: Fiinţa supremă. „I. Kant, acest mare distrugător în împărăţia gândurilor a întrecut cu mult în terorism pe Robespierre... La amândoi se învederează în gradul cel mai înalt tipul de mic burghez — natura i-a făcut să cântărească zahăr şi cafea, dar destinul a vrut ca ei să cântărească alte lucruri şi le-a aşezat pe cântar unuia un rege şi altuia pe Dumnezeu. Şi au cântărit cu precizie!" (Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, cartea III).

In Franţa, Victor Cousin şi şcoala lui continuă a prezenta documentat un Kant sceptic. Elevul lui Cousin, *E. Saisset*, într'un studiu asupra scepticismului, aşează pe Kant alături de Aenesidemos, sceptic antic, şi de Pascal, care deasemenea e clasat greşit printre doctrinarii îndoelii. In orice caz Pascal prin iraţionalismul său stă mai aproape de scepticism decât un I. Kant.

Interpretarea sceptică e cu desăvârşire părăsită; scopul Criticii nu e ruinarea ştiinţei, a moralei şi religiei, ci fundarea lor mai solidă. Totuş ea nu e lipsită de orice temeiu chiar în texte precise, dar adesea trecute cu vederea. In memoriul neterminat, ca răspuns la întrebarea pusă de Academia de Ştiinţe pentru premiu „Care sunt progresele metafizicii dela Leibniz şi Wolff", Kant se situiază pe sine ca metafizician, anume ca reprezentant al celui de al treilea stadiu: „practico-dogmatic". Primul stadiu e cel „teoretico-dogmatic" (Leibniz şi Wolff), iar al doilea e „repaosul sceptic" în care el aşează, spre surpriza noastră, partea distrugătoare din Critică, polemica cu ontologia tradiţională. Metafizica sa e fundată practic. anume pe „faptul raţional" al legii morale, care postulează libertatea voinţei, manifestaţie a Inteligibilului.

B. *Interpretarea mistică.* Cităm ca un document semnificativ interpretarea elevului lui Lotze, Günther Thiele care în opera *Kants intelektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kritizismus dargestellt* (1876) aşează în centrul kantismului „intuiţia intelectuală". Cum s'a arătat, această interpretare,

care e oarecum umbra mistică a celei sceptice, nu e greşită. Conceptul de intuiţie intelectuală, de cunoaştere atribuită numai lui Dumnezeu, este presupus de metafizica subînţeleasă a criticismului. Cunoştinţa umană e definită de Kant în opoziţie cu cea divină: intelectul uman e totdeauna discursiv, niciodată intuitiv. Cu aceasta ajungem la interpretările esenţiale, stăruitoare până în vremea noastră şi intreţinând o vie dispută; ele sunt două: interpretarea antimetafizică şi interpretarea metafizică. Mărul discordiei e dar poziţia kantismului faţă de metafizică. Fiecare din cele două interpretări se diferenţiază după comentatori şi se nuanţează după perspective doctrinare.

C) *Interpretarea antimetafizică.* Nu e cea dintâi, dar e caracteristică pentru a doua jumătatea a secolului al 19-lea şi chiar pentru timpul de faţă. Ea stă sub înrâurirea nu atât a pozitivismului cât a ştiinţelor naturale. Notele definitorii ale acestei interpretări sunt următoarele. Kantismul e redus la o *teorie a cunoştinţei* sau a *experienţei:* cunoştinţa e mărginită la fenomene. In ordinea metafizică kantismul apare ca un agnosticism: metafizica e înmormântată, fiindcă pretinde a da o cunoaştere absolută, a lucrului în sine, a ceeace stă dincolo de fenomene. Unele din direcţiile antimetafizice socotesc „lucrul în sine" drept un concept-limită.

1. *Teza psihofiziologică,* prezentă la Schopenhauer, a fost desvoltată de Fr. A. Lange în „Istoria Materialismului", de fiziologul H. Helmholtz, apoi popularizată. Ea susţine că formele a priori sunt funcţiuni reale ale structurii noastre psihofiziologice, ba chiar numai ale „creerului". Această teză ridică una din problemele fundamentale ale kantismului: cum trebue înţeles *apriorismul?* Este oare a priori egal cu înnăscut, cu prioritate în timp, cu dispoziţii psihologice moştenite şi chiar originar sădite în noi, sau este egal cu necesar şi universal valabil, cu prioritate logică. Pe scurt: a priori genetic (în timp) sau logic?

2. *Teza metodologică sau logică,* susţinută de fosta „şcoală dela Marburg" (Cohen, P. Natorp, E. Cassirer), a contribuit mai mult ca oricare alta la consacrarea sensului logic al apriorismului şi la combaterea sensului genetic, care e acela psihologic sau pur naturalist. Teza exagerează valoarea gândirii matematice. Această gândire „produce" obiectul integral; ea nu e limitată de un *dat sensibil,* desine stătător, cu atât mai puţin de un „lucru în sine". Realitatea, ca şi sensaţia, sunt concepte-limite, *teme* de rezolvat pentru o gândire determinantă

şi cu totul autonomă. Formele gândirii sunt *metode* de determinare a obiectului, care e natura. Şcoala dela Marburg se orientează, ca şi kantismul, în deosebi după ştiinţele naturii, după fizica lui Newton. Spre deosebire de Kant, Cohen nu admite „lista oficială" a categoriilor, fixată *ne varietur* de Kant, ci acordă gândirii caracterul de proces, de devenire, de activitate capabilă de a produce necontenit perspective noui de determinare a obiectului, care e totdeauna de ordin empiric. Pentru H. Cohen „posibilitatea experienţei e problema kantiană" (Imm. Kant, Rede, *1904*, p. 12); kantismul e o „teorie a experienţei". Elevul lui Cohen, E. Cassirer, într'o lucrare mai recentă (*Freiheit und Form*, 1916), după ce înainte primise teza strict epistemologică, pune fapta criticistă într'o nouă lumină: în centrul filosofiei kantiene stă cenceptul de libertate sau filosofia practică, nu filosofia teoretică. De asemenea Paul Natorp, celălalt corifeu al şcoalei, ajunge în operele bătrâneţii (d p. Vorlesungen über praktische Philosophie, 1925) la o interpretare metafizică: nu gândirea omului, ci gândirea unei ultime Unităţi produce cunoştinţa şi existenţa.

In vecinătatea „şcoalei dela Marburg" se aşează concepţia lui Léon Brunschvicg, care, recunoscând în kantism prezenţa unui element străin, favorabil metafizicii (transendentului), defineşte critica prin reflecţia asupra funcţiei coordonatoare, asupra raţiunii plastice, înmlădiată după experienţă. In faţa ontologiei, care priveşte lumea din punctul de vedere al raţiunii absolute sau divine, Critica lui Kant pune în practică modestia: se adresează raţiunii omeneşti, pentru a încerca „să înţeleagă în modul în care noi suntem conştienţi, efectiv şi adecvat, că e dat omului de a înţelege" (L'idée critique et le système kantien, Revue de Métaphysique et de Morale, 1924, p. 151).

3. *Teza relativistă*, expusă mai ales de Georg Simmel, relevă în toate domeniile culturii *corelaţia* dintre conţinut şi formă, dintre obiect şi subiect, dintre lume şi eu. Niciunul din termeni nu e dat neatârnat de celălalt. Formele a priori sunt la el o „forţă obiectivă, o realitate activă în noi" (Kant, Sechszehn Vorlesungen, p. 20). Descoperirea, încă valabilă, a kantismului e că experienţa e condiţionată de supoziţii aduse cu sine de spiritul nostru (Id. p. 24). Corelaţia criticistă e următoarea: putem susţine deopotrivă de bine că în filosofia lui Kant lumea e subiectivizată, că deci e un produs al spi-

ritului, dar şi invers că spiritul se disolvă integral în lumea produsă de el.

4. *Teza pozitivistă*, formulată mai de mult, dar publicată în 1911, are ca reprezentant pe Hans Vaihinger, care în „Comentar", ca şi în studii mărunte, izbuteşte să ne dea un Kant mai întreg, mai viu, poate mai contradictoriu, dar mai conform celui real. Aceasta nu l-a împedecat de a înjgheba o interpretare personală sub numele de *ficţionism* sau „filosofia lui ca şi cum" mai ales a teoriei Ideilor (metafizica). Vaihinger respinge fără cruţare încercarea lui Paulsen de a face din Kant un metafizician (Kant — ein Metaphysiker? 1900), socotind greşită tălmăcirea că, după distrugerea vechii metafizici, Kant a vroit sa clădească una nouă. „Lucrul în sine" e la Kant o „ficţiune", adică o reprezentare conştient gresită, dar de mare valoare practica.

Pe linia pozitivistă stă Hans Cornelius, care în al său Comentar la Critica raţiunii pure defineşte lucrul în sine ca o „conexiune de fenomene după legi", făcându-l astfel să înceteze de a mai fi incognoscibil. Comentarul lui Cornelius merită elogii, fiindcă ne ajută să descoperim unele din supoziţiile ascunse ale kantismului.

5. *Teza evoluţionistă* a lui Kuno Fischer *(Kant*, 2 vol. ediţia I. 1860, ediţia V 1909-10) are, în prima linie, vrednicia de a fi încercat o interpretare amănunţită, completă şi credincioasă a kantismului. Lucrul în sine nu e un concept pur, ci o realitate, care începe a fi determinată chiar din „Critica raţiunii pure". Centrul kantismului stă în unirea naturii (determinismului) şi a libertăţii. Universul e revelaţia în fenomene a libertăţii, iar revelaţia se petrece treptat, evolutiv. Orice evoluţie presupune scop, iar scopul e libertatea (raţiunea) manifestată în natură. Dacă confruntăm, spune Fischer, cercetările precritice cu cele critice descoperim o concepţie fundamentală care străbate călăuzitor întreaga operă kantiană: *concepţia evolutiv-istorică*, concepţie schiţată în epoca precritică şi fundată de Critica raţiunii pure. Evoluţionismul, aplicat la originea lumii (Allg. Naturgeschichte), continuă în Critica raţiunii pure, care nu e decât teoria originei şi evoluţiei cunoaşterii (Kant, vol. I. p. 560) şi se închee în „Critica judecăţii", care formulează cu toată claritatea evoluţia finalistă. Lumea e *fenomenul evolutiv* al libertăţii; lumea sensibilă e manifestarea celei morale. Ne ridicăm astfel la o înălţime, de unde esenţa lumii se desvălue şi dispar enigmele (Id. 567).

Fischer se apropie mai mult ca alţi comentatori de după 1860 de teza metafizică; el însă menţine părerea că metafizica critică e o *metafizică a fenomenelor*, care îmbrăţişează totalitatea cunoştinţelor a priori asupra lumii sensibile.

6. *Teza realistă*, ilustrată de Alois Riehl (Der philosophische Kritizismus, ed. II-a în 3 vol., 1908, 1925/1926), se opune celor precedente, care sunt orientate idealist. Pentru el, existenţa lucrurilor e neatârnată de conştiinţa mea, nu e creiată de ea. Totuş lucrurile cunoscute de noi nu sunt lucruri în sine, ci fenomene. In sensaţii ni se desvălue ceva real; sensaţiile nu sunt pur subiective. „Critica cunoştinţei a lui Kant e clădită pe o teorie a realităţii şi aceia cari au înţeles şi au continuat Critica subiectivist, nu urmează căile lui Kant. Numai aceia le străbat cari încearcă să întărească încă mai mult şi să aşeze mai adânc fundamentul realist al filosofiei aceluia". (Der philos. Kritizismus, I, ed. 2-a, p. 562).

Un punct de vedere realist, fără metafizică speculativ constructivă dar cu posibilităţi de metafizică inductivă, neexploatate de Kant, susţine Oswald Külpe. Pentru acesta apriorismul nu implică necesar subiectivitatea şi nu înlătură orice determinare a realităţii. „Rezumând toate aceste expuneri, putem spune că I. Kant nici n'a dovedit că aprioritatea unor anumiţi factori de cunoştinţă înseamnă subiectivitatea lor, nici n'a arătat că această subiectivitate exclude o proprietate a realităţilor corespunzătoare ei". *(Külpe:* I. Kant, p. 84).

In acelaş sens realist, dar rezervat faţă de metafizică, se pronunţă interpretarea documentată şi în genere neprevenită a lui Beno Erdmann, care vede în criticism un „raţionalism genetic". De asemenea Hans Driesch (Skizzen zur Kantauffassung und Kantkritik, Kantstudien, 1917) recunoaşte rolul necesar în criticism al lucrului în sine, dar şi incapacitatea lui Kant de a-l determina.

7. *Teza valoristă,* reprezentată de „şcoala badeză" (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, în bună parte: Bruno Bauch, etc.), înlătură orice incursiune metafizică, orice încercare de explorare a lucrului în sine. Pentru Br. Bauch lucrul în sine nu e o simplă „temă" (Cohen), ci „fundamentul transcendental-logic al unităţii fenomenului determinat". Această direcţie neokantiană nu admite realitate, ci numai obiectivitate, care se reduce la valabilitate necesară şi universală. Orice afirmaţie presupune recunoaşterea unei *valori* necondiţionate sau absolute: afirmaţia teoretică implică valoarea ab-

solută a *adevărului* (însăş negarea adevărului închide recunoaşterea adevărului acestei negaţii); afirmaţia morală presupe valoarea absolută a Binelui; tot aşa pentru estetică şi religie (sfinţenia).

Filosofia valorilor, cu toate că respinge din raza conştiinţei o realitate în sine, nu alunecă în relativism (Simmel), ci recunoaşte valori absolute, superioare oricărei judecăţi existenţiale. Nu valorile depind de realitate, ci realitatea depinde de valori. Valoarea domină în deosebi realitatea psihologică. Ca şi în cadrul şcoalei dela Marburg, valorismul aşează planul transcendental înaintea oricărei determinări realiste, fie de ordin metafizic, fie de ordin psihologic. A priori este o valoare logică, nu o existenţă metafizică sau psihologică.

După Windelband, originalitatea lui Kant stă în depăşirea tuturor formelor de teorie a imaginei, teorie ce presupune raportul metafizic dintre existenţă şi cunoştinţă. Punctul de plecare superior al lui Kant e „regula", după care se ordonează anumite elemente de reprezentare. Psihologiceşte, datorită asociaţiei, sunt posibile mai multe ordonări, însă numai una e cea dreaptă, numai una *are valoare*, adică preţueşte pentru toţi. Această regulă se reazemă pe experienţa „normalităţii": dacă vrem să gândim adevărat, trebue să legăm reprezentările după anumite regule sau „norme". Normele sunt determinări ale valorilor absolute. Există o gândire normală, o voinţă normală, o simţire normală. „Filosofia nu trebue să fie o imagine a lumii; tema ei stă în a aduce la conştiinţă normele care împrumută oricărei gândiri valoare (Wert) şi autoritate (Getlung)" *(Windelband:* Präludien, ed. 3-a, p. 161-62).

O altă trăsătură caracterizantă a interpretării valoriste e preferinţa pentru ultima critică: „Critica judecăţii", în care se desăvârşeşte ideea de sistem cu ajutorul conceptului de scop. Criticismul valorist e un criticism teleologic. Windelband vede în „Critica judecăţii" principiul perfect şi hotărîtor al criticismului (Geschichte der neueren Philosophie, 5-te Aufl. p. 155). Aceeaş convingere e împărtăşită de Bruno Bauch (I. Kant, p. VIII): Critica judecăţii e ultimul scop sistematic al criticismului şi exprimă convingerea cea mai adâncă a kantismului: lumea a luat fiinţă dintr'o Idee.

8. *Kant, filosof al culturii.* In dependenţă de valorism şi ca o punte de trecere la interpretarea metafizică s'a constituit mai de curând teza filosofiei culturii la H. Rickert (Kant

als Philosoph der modernen Kultur, 1924), Reinhard Kynast (Kant, sein System als Theorie des Kulturbewusstseins, 1928), Eugen Kühnemann (Kant, Bd. I, 1923, Bd. II, 1924).

Rickert rămâne în genere pe linia tezei valoriste. „O sută de ani au curs dela moartea lui Kant şi totuş în Germania cele mai multe din cercetările filosofice se mişcă necontenit în direcţia psihologică sau metafizică. Aceasta dovedeşte că noi stăm încă la începuturile mişcării kantiene, că adesea nu s'a înţeles încă, prin ce se deosebesc analiza şi fundamentarea supoziţiilor logice ale cunoştinţei, iniţiate de Kant, de psihologia şi de metafizica cunoaşterii" *(Rickert:* Gegenstand der Erkenntnis, ed. 4/5-a, 1921, p. VI).

Opera lui Kant, deşi opusă mòdelor filosofice de azi (intuiţionism, vitalism), are o actualitate netăgăduită dătorită problematicii ei. „Cultura e totalitatea bunurilor promovate pentru valorile lor. O pătrundere a esenţei lor e rodul unei filosofii a valorilor, care mai întâiu încearcă să înţeleagă fiecare domeniu particular de valoare în specificitatea lui. Tocmai această temă şi-a pus-o Kant pretutindeni, în etică, în filosofia artei şi în teoria vieţii religioase" (Kant als Philosoph, p. 7). Dar Kant e mai mult decât un filosof al culturii în genere; el e filosoful culturii moderne, al acelei culturi care se defineşte în opoziţie cu celelalte două mari culturi: antică (greco-romană) şi creştină (medievală). Cultura antică e intelectualistă. Intelectualismul e o formă a raţionalismului, anume, e proectarea ca realităţi a gândurilor fără nici un control, cum dimpotrivă procedează raţionalismul (Rickert ia raţionalismul în sensul lui Max Weber). Pe lângă ştiinţa greacă (omul teoretic), spiritul roman creiază raţionalitatea normei juridice (omul acţiunii), iar creştinismul face să biruiască valorile iraţionale ale inimii (speranţa în mântuire). Tot ce nu e teoretic se întruneşte sub numele negativ de „ateoretic".

Cea dintâi sinteză a celor trei elemente de cultură europeană e opera evului mediu. Cultura acestuia se defineşte prin subordonarea celor trei factori, originar independenţi, bisericii, şi astfel domeniile culturale ajung să trăiască într'un regim de eteronomie sau autoritate exterioară.

Spiritul modern, începând cu Reforma şi Renaşterea, tinde a asigura autonomie domeniilor culturale, a scoate la lumină semnificaţia proprie a fiecărei valori (id. 121). E de

așteptat să izbucnească conflicte între domenii ce năzuesc deopotrivă la libertate. Se ridică atunci o problemă vitală. Cum se împacă autonomia sferelor culturale cu necesitatea unei unități de cultură, condiție neapărată pentru evitarea sciziunilor lăuntrice, a „sfâșierilor" spirituale?

Epoca prekantiană n'a ajuns la o conștiință culturală adecvată din pricina noului intelectualism din sec. 18 și a confuziei dintre domeniile de cultură. In cadrul criticismului se încheagă conștiința culturală modernă, fiindcă în primul rând se pune capăt intelectualismului grec, reînviat de sec. 18. De altă parte Kant diferențiază sferele de cultură, asigurând autonomia nu numai a teoriei, dar și a sferelor ateoretice (morală și, mai ales, artă). In sfârșit, pentru a ocoli primejdia destrămării culturale, Kant sintetizează cultura prin subordonarea teoriei față de practică — e „primatul rațiunii practice". „Moralismul" kantian nu e însă, scrie Rickert, ultimul cuvânt al unificării culturale. Fundamentul unic rămâne, și după Rickert, ateoretic, dar nu e morala, ci valoarea emotivă, religia, care nu suportă o subordonare față de alt domeniu. „Religiei se cuvine totdeauna primatul" (Id. 209).

R. Kynast, care este favorabil metafizicii, vede însă misiunea lui Kant în despărțirea conceptuală a semnificațiilor cu valoare universală, care alcătuesc sensul obiectiv al „conștiinței culturale". Filosofia lui Kant este o tipică „teorie a conștiinței culturale". In ordinea teoretică esența criticismului stă în *corelația* dintre funcția eului și norma judecății, în etică în ideea de antonomie, care ascunde sub formula generalizantă a imperativului categoric „legea individuală" a adevăratei acțiuni morale.

D. *Interpretările metafizice* sunt cele mai vechi.

1. *Idealismul speculativ*. Cea dintâi interpretare metafizică și tot odată continuare originală, desaprobată de Kant, e teza „idealistă" și totuș „antidogmatică" a lui Fichte, Schelling, Hegel. Suprimând ca un rest dogmatic conceptul de lucru în sine, de existență independentă de conștiință, idealismul evită subiectivizarea solipsistă, fiindcă dă subiectului (eului, spiritului) o valoare metafizică. Lumea e revelatia evolutivă a Eului (Fichte), a Spiritului (Hegel).

2. *Realismul inductiv*. Se deschidea și o altă posibilitate de interpretare metafizică: a păstra, cum cerea Kant, lucrul în sine și a încerca o determinare a lui cu ajutorul fenomenelor sau „aparențelor", care sunt tot atâtea „indicații ale existenței".

Punctul de plecare al filosofiei e experienţa, iar rezultatul „prelucrarea conceptelor empirice", contradictorii, pentru a ajunge la „intregiri" conceptuale lipsite de contradicţii. Noile concepte sunt de ordin metafizic. Aceasta e teoria lui Herbart.

In acelaş spirit se putea întocmi o *metafizică critică*, adică o formulare de *ipoteze* asupra lucrului în sine. *Johannes Volkelt* a militat pentru acest punct de vedere. In „Kants Erkenntnistheorie", 1879, Volkelt disecă cu pătrundere criticismul, dând la iveală componentele acestuia. Sunt două: principiul *pozitivist* sau *sceptic*, potrivit căruia siguranţă deplină nu are de cât reprezentarea sau conţinutul de conştiinţă, şi principiul *raţionalist*, potrivit căruia necesitatea logică e singurul mijloc de a eşi din conţinutul de conştiinţă şi a afirma ipotetic ceva „transsubiectiv",

Erich Adickes, unul din ultimii mari cercetători ai kantismului, în articolele citate mai sus (Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung) descompune doctrina critică în patru factori principali, a căror existenţă nu poate fi tăgăduită de nimeni, dar a căror valoare sistematică poate fi accentuată diferit: tendinţa *raţionalistă*, prima născută, nu numai după el, ci şi după Volkelt, Riehl, Paulsen, etc.; *apriorismul*, care întocmeşte tabloul tuturor cunoştinţelor a priori şi „deduce" valabilitatea acestora; *idealismul* sau *subiectivismul*, care conchide din aprioritate condiţionarea subiectivă a cunoştinţei; *empirismul*, care mărgineşte cunoştinţa la experienţă. Pentru Adickes „existenţa transsubiectivă a unei pluralităţi de lucruri în sine ce afectează eul nostru a fost pentru Kant în tot timpul epocii critice un lucru absolut evident şi mai presus de îndoială" (vezi: *E. Adickes:* Kant und das Ding an sich, 1924). Astfel capătă explicaţie via polemică dusă de Adickes împotriva ficţionalismului lui Vaihinger.

In acelaş cadru se situiază interpretarea lui Emile Boutroux (La Philosophie de Kant, curs ţinut între 1896-1897, publicat atunci în Revue des Cours et Conférences, iar în volum în 1926). Recunoscând în criticism cu K. Fischer şi Fr. Paulsen a *metafizică a fenomenelor* — termen impropriu — apoi chiar mai cutezător o „a doua metafizică", anume o metafizică a acţiunii, Boutroux adaogă: Ce n'est donc pas en un sens absolu que Kant se propose d'abolir la métaphysique. Mais il est bien vrai qu'il entend ruiner la métaphysique classique, la métaphysique, qui selon lui, avait jusqu'alors

régné sans partage, afin d'y substituer une métaphysique critique (op. cit. p. 134). Boutroux merge încă mai departe. Dacă renunţăm la idolatria conceptului newtonian de ştiinţă, însăş ştiinţa reclamă o completare printr'o metafizică a existenţei. La philosophie a pour tâche d'arriver, en interprétant les résultats de la science et de l'observation extérieure au moyen de ce que nous trouvons en nous, à nous faire une idée assez claire et profonde que possible de ce que constitue l'intérieur de choses (id. 270).

3. *Kant e metafizician.* Cel dintâiu care a pus în toată întinderea cuvenită fundarea metafizică a criticismului e Frederic Paulsen. Cunoscuta sa monografie asupra lui Kant relevă, cum spune el însuş, următoarele: „Fenomenalismul nu e niciodată scop, ci totdeauna mijloc, mijloc pe de o parte pentru a face posibilă o cunoaştere a priori a lumii fenomenale, de altă parte pentru a câştiga loc pentru *gândirea* (nu *cunoaşterea* ştiinţifică) a lui mundus intelligibilis. Ba chiar posibilitatea de a gândi, nu de a cunoaşte lucrul în sine, şi stabilirea unei relaţii cu el pe baza raţiunii (nu intelectului) e şi rămâne în cele din urmă preocuparea cea mai importantă a lui Kant; toate ideile sale converg spre acest punct; în epistemologie, filosofia naturii, estetică, etică" (Fr. Paulsen: Kants Verhältnis zur Metaphysik, Kantstudien, 1900, p. 415). Paulsen descoperă în kantism o îndoită metafizică: una imanentă, metafizica fenomenelor, tot una cu cercetarea condiţiilor a priori ale naturii sau filosofia transcendentală, şi o metafizică personală, simplă „opinie particulară", care se arată a fi monadologia lui Leibniz.

Interpretarea aceasta e împărtăşită de Konst. Oesterreich (Kant und die Metaphysik, 1906). O contribuţie îndeosebi preţioasă întru desvăluirea tainicelor motive metafizice, care susţin teoria cunoştinţei la Kant, oferă Heinz Heimsoeth în articolul: Metaphysische Motive in der Ausbildung des kantischen Idealismus, Kantstudien, 1924. Unele din vederile acestuia sunt folosite de studiul nostru.

Problema a fost reluată de Max Wundt (Kant als Metaphysiker, 1924), care atribuind lui Kant o singură metafizică, afirmă şi justifică evoluţia acesteia în cursul formării criticismului. Kant a menţinut liniile generale ale metafizicii din tinereţe (Leibniz-Wolff); evoluţia acestei metafizici are ca motiv principal aflarea unei metode noui, mai sigure,

în stare să întemeeze vederile kantiene. Preocuparea lui Kant e dar fundarea convingerilor sale metafizice. Nici nu poate fi vorba de o metafizică imanentă sau în cadrul experienţei, căci prin definiţie metafizica depăşeşte experienţa şi numai ca atare ea este o cunoştinţă apodictică sau prin pură raţiune (apodictic=raţional). Dar pe măsură ce se injgheba noul fundament al metafizicii — opera *critică* — are loc o deplasare sau heterogonie a scopurilor: mijlocul întemeerii se transformă în scop. Opera critică, la început simplă metodologie a metafizicii, se constitue în metafizică critică, inspirată de practica morală sau de credinţa raţională.

O ultimă justificare metafizică a kantismului încearcă Martin Heidegger (Kant und des Problem der Metaphysik, 1929). Impunând criticii măsura propriei sale filosofii, Heidegger respinge şi el interpretarea neokantiană, antimetafizică, potrivit căreia critica e o teorie a experienţei, o pură teorie a cunoştinţei. Teza sa e cu totul opusă: Critica e prima fundamentare expresă a metafizicii. Centrul kantismului e ontologia; dar problema existenţei duce pentru rezolvarea ei la om, la *antropologie*. Existenţa omului premerge oricărei alte existenţe, e „ontologia fundamentală" sau analitica ontologică a fiinţei umane finite. Caracterul finit al omului — fapt originar — determină raţiunea umană a fi sensibilă sau receptivă (aceeaş idee, înainte, la Heimsoeth). Limitarea intelectului — un intelect infinit e un nonsens — şi deci raportarea lui necesară la intuiţia sensibilă subliniază totodată caracterul său specific: spontaneitatea. E drept, intelectul se referă totdeauna la intuiţia sensibilă, dar nu i se subordonează, ci o determină, o face „obiect". Intelectul poartă ştampila finităţii, deaceea în determinarea intuiţiei empirice el nu se ridică dincolo de aceasta. Ca o consecinţă a limitării raţiunii la sensibilitate, Heidegger vede în *imaginaţie* cu schematismul timpului centrul criticismului şi facultatea primordială. Imaginaţia nu e „între" sensibilitate şi intelect, ca mijlocitor, ci e „rădăcina" tuturor facultăţilor a priori. Enunţul este exact; merita să fie relevată însemnatatea imaginaţiei în sistemul critic, însă argumentarea e vădit părtinitoare.

Raţiunea, observă E. Cassirer, nu e totdeauna legată de timp (schematism), căci prin *libertate* se ridică dincolo de timp. Kant nu susţine nicăiri un monism al imaginaţiei (Cassirer: Kant und das Problem der Metaphysik, Kant-

studien, 1931, p. 16). Tocmai aci, continuă Cassirer, e paradoxul tâlmăcirii lui Heidegger: aşezarea pe primul plan a imaginaţiei, care e legată de sensibil, face din Critica raţiunii pure o simplă „teorie a experienţei", o formă de pozitivism, contrar intenţiei lui Heidegger. Dacă omul e centrul criticii, atunci trebue să pornim dela *libertate*, deci, dela depăşirea timpului şi a imaginaţiei. Aşadar, Heidegger, în loc să interpreteze neprevenit pe Kant, polemizează cu el din perspectiva „ontologiei fundamentale".

Drept încheere, constatăm că toate textele kantiene cetite fără prejudecăţi impun interpretarea metafizică. „Nu ca la Platon „salvarea fenomenelor", ci salvarea metafizicii e pentru Kant lucrul cel dintâi, cum au arătat suficient cercetările mai noui asupra lui Kant metafizician" *(Th. Haering:* Der tragische Kant, Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, 1937, p. 119). Prefaţa ediţiei a doua a Criticii raţiunii pure, a operei care s'ar părea că ruinează metafizica, o înfăţişează ca un „tratat de metodă" având ca ţintă „de a schimba procedeele de până acum ale metafizicii", iar *Prolegomenele* au ca titlu şi ca preocupare de seamă posibilitatea unei „metafizici viitoare ce se va putea înfăţişa ca ştiinţă". Polemica lui Kant împotriva metafizicii se referă la ce a fost, nu la ce va fi metafizica. El nu vrea să ruineze vechea metafizică; ea era de mult o ruină care nu avea nevoe de încă o lovitură. Necesar era însă a se arăta, de ce *trebuia* să se destrame.

Gândul lui Kant era altul. Dovedind că nu putem cunoaşte speculativ inteligibilul, Kant respinge totodată dreptul de a-l nega dogmatic. Ştiinţa sau pura speculaţie nu dovedeşte existenţa lui Dumnezeu, dar nici nu o poate respinge. Rămâne astfel liber locul pentru credinţă, nu pentru o credinţă subiectivă, ci pentru una universală sau raţională, care afirmă o existenţă neaccesibilă ştiinţei. Metafizica credinţei e mai presus de îndoială, fiindcă posedă alte mijloace de cunoaştere decât cele pur ştiinţifice, altele, însă nu mai puţin *sigure*, necesare şi universal valabile. Ţinta lui Kant nu e refacerea scepticismului, care se mărgineşte să distrugă, ci un nou dogmatism, mai capabil decât cel vechiu să pună la adăpost cultura de scepticism. Tragedia kantismului stă în năzuinţa de a salva metafizica, făcând toate jertfele cu putinţă, mai ales îngrădind ştiinţa la fenomen, fără ca prin aceasta ştiinţa să piardă caracterele necesităţii, valabilităţii universale şi obiectivităţii.

Combaterea şi continuarea kantismului până la Fichte.

I. Combaterea kantismului.

1. *Reacţia sistemelor tradiţionale*. Gândirea kantiană a găsit înţelegere şi preţuire chiar din epoca precritică. Prospeţimea, dacă nu şi originalitatea acestei gândiri, impresionează de atunci câteva spirite, unele de primul ordin. Sunt cunoscute din biografia lui Kant cuvintele entuziaste ale lui Herder. Nu mai puţin semnificativă e puternica înrâurire, pe care o exercită asupra lui Fr. Jacobi opera precritică: Der einzig mögliche Beweisgrund... (1763). Lectura acesteia îi pricinueşte bătăi de inimă. In sfârşit, concepţia din Disertaţia inaugurală (1770), cea mai apropiată de criticism, câştigă un discipol, rămas credincios, în medicul berlinez Marcus Herz, fost elev al lui Kant şi „respondent" al acelei disertaţii la susţinerea ei.

Dacă lucrările de până acum ale lui Kant n'au fost întâmpinate cu nepăsare sau răceală, apariţia Criticii raţiunii pure e un eveniment ce provoacă uimire generală. Pentru primii cetitori această operă e o „carte cu desăvârşire incomensurabilă". La unii uimirea se preschimbă în ostilitate neînţelegătoare, la alţii în admiraţie, rare ori, fără rezerve. Discipoli propriu zişi Kant a avut prea puţini, mai ales pentru un motiv ce trebue subliniat. Dela început predomină la partizani convingerea că noua doctrină, deşi e pe linia adevărului, are lipsuri şi în fundamentele şi în rezultatele ei. Aşadar, ea nici nu e deplin întemeiată, nici nu a tras toate consecinţele.

O altă notă caracteristică a atmosferei creiate în primul moment de criticism e tendinţa sceptică. Criticismul se înfăţişează ca o doctrină negativistă. Prin urmare orânduirea lui Kant printre sceptici, obişnuită la eclecticii francezi (V. Cousin, E. Saisset), nu e o părere excepţională, ci destul de răspândită chiar în Germania la adversari şi la partizanii independenţi. Aşa se explică marele răsunet pe care îl are D. Hume în vremea aceia.

Adversarii cei mai puţin primejdioşi sunt reprezentanţii vechilor doctrine depăşite de Kant. Fie din cauza formei obscure şi uneori paradoxale a Criticii raţiunii pure, fie din cauza neputinţei de înţelegere neprevenită din partea celor ce se aflau pe poziţii tradiţionale, filosofia critică e înfăţişată ca o modificare puţin fericită a concepţiilor existente sau ca o combinare a lor fără originalitate sau, în fine, ca o ţesă-

tură de absurdităţi. Prin urmare, se încearcă înnăbuşirea nouii doctrine sub imputările obişnuite: compilaţie sau — în faţa noutăţii întrevăzute — absurditate şi obscuritate.

Poziţia tradiţională era apărată de o parte de *wolffieni*, de alta de *eclectici*, cu numeroase varietăţi, toţi însă stilişti eleganţi şi partizani ai „bunului simţ" popular.

Wolffienii scot înainte acţiunea distrugătoare a criticismului, care negând posibilitatea metafizicii răpeşte moralei şi religiei fundamentul lor. Ortodoxii catolici şi protestanţi nu iartă reducerea dogmelor la simple simboluri ale moralei, vedere ce ruinează supranaturalismul. Dintre wolffieni sunt de citat profesorii: Ioh. Frederic Flatt (Tübingen), J. C. Schwab (Stuttgart), dar mai ales Ioh. Aug. Eberhard, la Halle, citadela raţionalismului wolffian. Eberhard fundează o revistă de combatere a kantismului, Philosophisches Magazin (dela 1789 până la 1792), continuat de Philosophisches Archiv (1792-1795). Polemica lui Eberhard ţinteşte să micşoreze originalitatea criticismului: tot ce e adevărat în kantism (apriorismul sau raţionalismul) e luat dela Wolff şi Leibniz, tot ce e nou, e o altă formă a scepticismului lui Hume şi ca atare e fals. In 1791 Academia de ştiinţe din Berlin propune pentru premiere întrebarea: „Ce progrese a făcut metafizica dela Leibniz şi Wolff?". Lucrarea încoronată, aceea a wolffianului Schwab, conchide — aşadar în aprobarea Academiei — că metafizica n'a făcut niciun progres. Se ştie că însuş Kant a scris ca răspuns la acea întrebare un memoriu, pe care însă nu l-a prezentat, bănuind poate cum va fi primit. El a fost publicat îndată după moartea lui Kant în 1804.

Reacţia *eclecticilor*, cari pe atunci erau în majoritate şi controlau toate marele organe de publicitate, e felurită. Cei din Berlin, mai aproape de wolffieni şi având în frunte pe Moses Mendelssohn, prezintă pe Kant drept „atotdistrugătorul" în deosebi al argumentelor teologice, pe care Mendelssohn încearcă să le salveze în Morgenstunden (1785). Un ton de trivială persiflare pe tema absurdităţii criticiste se desprinde din scrierile, unele în formă de roman, ale lui Nicolai, editor în Berlin al periodicului *Allgemeine Deutsche Bibliothek*.

O altă ramură de eclectici, influenţaţi mai ales de empirismul englez (Locke, Berkeley, Hume), interpretează criticismul ca o varietate a filosofiei experimentale şi idealiste. Astfel Christian Garve (Breslau şi Leipzig), în recenzia

Criticii raţiunii pure din *Göttinger Gelehrte Anzeigen* (1782), recenzie ciuntită de Joh. H. Feder (profesor la Göttingen), înfăţişează ideea kantiană drept un „idealism superior", înrudit cu acela al lui Berkeley. Kant, simţind primejdia deformării, respinge, se ştie, această tălmăcire idealistă în Prolegomene şi în ediţia 2-a a Criticii raţiunii pure. Alţi eclectici sunt: Christofor Meiners (tot Göttingen), care ajută pe profesorul şi prietenul său Feder la editarea lui „Philosophische Bibliothek", Gottlob Tittel, Adam Weishaupt (Ingolstadt), fundatorul ordinului Iluminaţilor şi în deosebi detestat de kantieni.

In faţa acestui asalt cei dintâi partizani opun voinţa lor de a împrăştia noua doctrină prin respingerea învinuirilor sau obiecţiilor şi mai ales prin strădania de a înlesni înţelegerea ei. In acest scop ei încearcă o simplificare stilistică şi o ajustare a concepţiei la nivelul celor mai mulţi. Insuş Kant, publicând Prolegomenele, a recunoscut trebuinţa de a adapta doctrina sa capacităţii obişnuite de comprehensiune.

Opera apologetică marchează între 1784 şi 1787 următoarele manifestări. In *1784* Johann Schulze, predicator şi din 1787 profesor de matematică în Königsberg, publică o bună şi fidelă expunere a criticismului sub titlul: *Erläuterungen uber des Herrn Prof. Kant Critik der reinen Vernunft, 1784,* în care se arată mai ales că respingerea argumentelor teologice nu ştirbeşte întru nimic morala şi religia. In 1785 C. G. Schütz (filolog) şi Gottl. Hufeland (jurist), câştigaţi de kantism, fundează la Iena revista *Allgemeine Litteraturzeitung*, prima şi multă vreme singura tribună a noii filosofii. Mai târziu vin în ajutor *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes* ale lui Jacob (1795—97) şi *Katechetisches Magazin* al lui *Graffe*. In sfârşit, în 1786—87, Karl Leonhard Reinhold publică în *Der deutsche Merkur* al lui Wieland atât de apreciatele *Briefe über die Kantische Philosophie* (în volum, 1790—92), în care deasemenea se relevă valoarea etico-religioasă a acestei filosofii. Criticismul e prezentat în aceste scrisori ca o nouă „bună vestire" raţională, menită a pune capăt tuturor disputelor, mai ales între credinţă şi ştiinţă, şi a pricinui o epocală transformare a omenirii. Kant apreciază această operă ca *herrlich* şi sugerează public eventualitatea chemării lui Reinhold ca profesor la Iena, fapt ce are loc. Astfel, universitatea din Iena devine, alături de aceia din Königsberg, cetăţuia criticismului. Tot aci va

activa o întreagă pleiadă din kantieni: Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, Fries.

2. *Filosofia credinţei.* Armele învechite ale sistemelor consacrate nu izbutesc a sdruncina criticismul. Mult mai de temut e atacul pornit de un curent filosofic, închegat înainte de criticism dar însufleţit parţial de o identică aspiraţie de renovare prin depăşirea raţionalismului şi a eclectismului intelectualist şi găunos: filosofia credinţei, întrupată de Hamann, Herder şi mai cu seamă de Jacobi. Intr'un punct Kant şi toţi aceştia — primii doi au fost prietenii lui Kant — sunt de acord: lumea suprasensibilă nu e obiect de ştiinţă, ci de *credinţă*, Dar câtă deosebire între cele două concepte de credinţă! La Kant credinţa e o cunoştinţă practică şi e fundată subiectiv, la ceilalţi credinţa e o cunoştinţă teoretică, anume o cunoştinţă *nemijlocită*, o *intuiţie*, un *sentiment*, o *revelaţie* a supranaturalului şi în genere a tot ce e *real*. Toţi invocă pe Hume, care aşează deasupra ştiinţei probabile *credinţa vitală*, pe care aceştia o confundă cu credinţa religioasă, cu mistica.

O filosofie ce dă preferinţă *nemijlocitului* trebue să condamne reflecţia sub toate formele ei: analiză, riguroasă distincţie conceptuală, nevoia fundamentării ştiinţifice sau exacte. La Kant dimpotrivă fundarea metafizicii pe credinţă este precedată de o complicată operaţie analitică: „Critica raţiunii pure" cu rezultatul: teoria se limitează la fenomene; „Critica raţiunii practice" cu rezultatul: numai morala ne apropie de suprasensibil. Critica, prin natura ei analitică, separă cu stricteţe facultăţile raţionale, înainte de a le uni (sensibilitate, intelect raţiune) sau a le subordona (raţiunea pură e subordonată celei practice) sau, în fine, de a le sintetiza (judecata teleologică sintetizează natura şi libertatea). Filosofia credinţei opune criticismului două obiecţii de căpetenie: întâi, el separă prea mult ceeace încearcă apoi să unească, totdeauna insuficient; al doilea, el nu e o doctrină consecventă, ci un „amalgam" de motive contradictorii. Ambele obiecţii lovesc în plin, şi aşa se explică tendinţa generală în şcoala kantiană de o parte de a „unifica", de a căuta un fundament unitar, iar de altă parte de a „simplifica" doctrina prin înlăturarea elementelor străine idealismului transcendental, în prima linie, a „lucrului în sine". Filosofia credinţei nu putea însă înlocui criticismul, tocmai fiindcă disconsidera analiza şi reflecţia, mulţumindu-se,

cum spunea Kant, cu acel „ton distins", cu privilegiul aristocratic al evidenţelor şi intuiţiilor personale.

Johann Georg Hamann (1730-1788), scriitor prolix şi oracular, pe scurt, un teosof, numit de aceea „Magul din Nord", scrie o „metacritică", duşmană marilor distincţii kantiene: sensibilitate-intelect şi materie-formă. El aspiră după Unitate, pe care o găseşte în siguranţa nemijlocită a *experienţei* superioare oricărei demonstraţii. Experienţa e numită *credinţă*, de aceea el determină credinţa aci ca sensaţie în sensul lui Hume — „Hume e omul meu", zicea el — aci ca o revelaţie a misterelor creştine.

Johann Gottfried Herder (1744-1803), prieten al lui Hamann, a învăţat tot aşa de mult dela Hume ca şi dela G. Bruno şi Spinoza. El subliniază, asemenea lui Hamann, caracterul unitar şi totodată receptiv al cunoştinţei. In limbaj se înfăptueşte spontan unirea indisolubilă a gândirii şi sensibilităţii, iar în faptul credinţei se învederează că adevărata cunoştinţă nu e o creaţie a subiectului ci o primire, o înregistrare pasivă, a realităţii, care la el, deşi teolog, e identificată cu natura însufleţită (spinozism), nu cu supranaturalul (Hamann). Atacurile sale contra kantismului de o violenţă ce merge uneori până la batjocura pamfletară sunt concentrate în *Verstand und Erfahrung*, eine *Metakritik* zur Kritik der reinen Vernunft (1799) şi Kalligone (1800). Aceasta din urmă are ca ţintă estetica sau critica judecăţii.

Frederic Heinrich Jacobi (1743—1819) este nu numai capul doctrinar al direcţiei fideiste, dar şi cel mai pătrunzător exponent al „metacriticii". Kant află în el un adversar care disecă sistemul critic cu ascuţime, dându-i în vileag necruţător dilemele şi golurile. Acest adversar al distincţiilor era un excepţional spirit analitic. Obiecţiile lui Jacobi au constituit un ferment principal al modificării şi continuării criticismului. Jacobi luptă şi împotriva intelectualismului eclectic dela Berlin, reprezentat de Mendelssohn, şi împotriva lui Kant, servindu-se numai de conceptul de *credinţă* (Glaube), de *evidenţă nemijlocită*, de *prezenţă*, de *revelaţie*, concepte asupra cărora, după el, se acordă cei doi gânditori scoţieni, altminteri adversari, Hume scepticul şi Th. Reid, partizan al „simţului comun".

Caracteristice în filosofia sa sunt: opoziţia dintre *intelect* şi *credinţă;* apoi schimbarea de înţeles la termenul de *raţiune* (Vernunft), la început confundată cu intelectul (Verstand)

şi în sfârşit atribuită definitiv credinţei. Filosofia, întemeiată pe intelect şi demonstraţii discursive, rămâne în relativ, în condiţionat, deci în cadrul universului. Prin cauzalitate nu depăşim ordinea naturală, de oarece cauza rămâne totdeauna pe acelaş plan cu efectul. O filosofie a intelectului duce la mecanism şi fatalism, aşadar la negarea libertăţii şi a lui Dumnezeu, cum tipic se întâlneşte la Spinoza. Demonstrarea existenţei lui Dumnezeu e imposibilă, dar şi lipsită de sens, fiindcă demonstrarea transformă supranaturalul în natural. Unicul organ al cunoaşterii e credinţa sau prinderea nemijlocită a realităţii, „revelaţia existenţei", e „ceva simţit de suflet" *(Fr. Jacobi:* Sämmtliche Werke II, p. 160-163).

Credinţa e de două feluri: a) *senzaţie* sau revelaţie nemijlocită a lumii sensibile, a naturii; b) *raţiune* sau revelaţia suprasensibilului, a libertăţii şi Divinului. Ambele sunt intuitive sau nemijlocit sigure.

Respingerea criticismului pune la contribuţie două argumente, prin care se arată că discursivitatea intelectului duce tot aşa de bine la *idealism* (confundarea realităţii cu reprezentarea subiectivă), ca şi la *spinozism* (naturalism fatalist). In scrierea *„David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus"* (1787), căreia i se adaogă mai târziu „Ueber den transzendentalen Idealismus", Jacobi reduce criticismul la absurd: dacă e consecvent, idealismul transcendental naufragiază în „nihilism". In scrierea *„Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben"*, criticismul e înfăţişat ca un amestec mecanic, nu sinteză organică, de doctrine opuse, de idealism şi realism, amestec ce câştigă pe mulţi fără a satisface pe nimeni cu adevărat.

Insemnat e mai ales primul argument prin care se relevă logica idealistă a criticismului. El observă înaintea lui Schopenhauer că prima ediţie a Criticii raţiunii pure e mai credincioasă spiritului idealist. Realismul dogmatic stărueşte în conceptul de „lucru în sine". Acest concept contradictoriu e ruina criticii, fiindcă — spune el într'o frază celebră prin pregnanţa ei — am observat de la prima lectură a Criticii r. pure, *„că fără* acea supoziţie nu se poate pătrunde în sistem şi *cu* acea supoziţie nu se poate rămânea. A rămânea în el cu această supoziţie e pur şi simplu imposibil" (Werke II. 304). Lucrul în sine, necesar pentru a explica *materia* cunoştinţei, e înlăturat de Analitica transcendentală, care nu îngădue a-

plicarea categoriilor dincolo de limitele experienţei. Kant e convins că a dovedit „cum e posibilă experienţa", dar de fapt a făcut imposibilă orice experienţă adevărată. Chiar credinţa, la care recurge şi Kant, nu e la el o credinţă rodnică, fiindcă aceasta e rezemată pe o raţiune, căreia i s'a răpit capacitatea unei cunoaşteri autentice. Ştiinţa, peste care se ridică credinţa, e o aparenţă de ştiinţă, e o cunoştinţă fără valoare de realitate. Incheerea e că filosofia critică e consecventă numai sub forma unui idealism radical, care desfiinţează, ca fiind în contradicţie cu sistemul, „lucrul în sine". Fichte va îmbrăţişa această încheere, iar Jacobi într'o scrisoare îl numeşte „Mesia" criticismului, faţă de care I. Kant ia figura unui simplu „precursor".

Influenţa lui Jacobi asupra filosofiei germane, în trecerea dela veacul al 18-lea la veacul al 19-lea, e multiplă. Numeroşi kantieni îi sunt tributari, iar mai târziu Jacob Frederic *Fries* (1773—1843) va uni ideea Critică cu filosofia credinţei, întemeind critica pe cunoştinţa nemijlocită, pe o evidenţă interioară: fenomenele sunt ştiute, esenţa inteligibilă e crezută, iar prezenţa esenţei în fenomene e dată „presentimentului" (Ahndung), inimii. Prin şcoala actuală a lui Fries (d. p. Nelson), se menţin motivele filosofiei lui Jacobi: superioritatea evidenţei interioare faţă de orice demonstraţie sau discursivitate, care săvârşeşte dialela de a presupune dovedit ceeace urmează a fi dovedit.

II. Continuarea kantismului până la Fichte.

3. Asaltul dat noii filosofii fie de către doctrina stăpână pe reviste, universităţi şi academie, fie de către preromantismul anarhizant al filosofiei credinţei, în loc să împedece biruinţa criticismului, o grăbesc. Aşa de pildă obiecţiile destul de îndreptăţite ale lui Jacobi nu sunt deajuns de întemeiate, iar rezultatul lor e contrar celui aşteptat. Pătrunderea criticismului în universităţi, începând cu Königsbergul şi Jena, este asigurată, iar răsunetul în străinătate e tot mai puternic, cum dovedeşte, între alte fapte, apariţia operei d-nei de Staël „De l'Allemagne", vrednică a fi citită cel puţin pentru valoarea ei documentară.

Dar rezistenţa întâmpinată de noul sistem nu rămâne fără influenţă asupra lui. Fenomenul acesta e obişnuit în filosofie, dar e cu atât mai legitim în cazul de faţă: criticismul nu se putea sustrage criticilor. Discipolii se întreabă în primul

rând de pricinele rezistenţei şi dela început ajung la convingerea că în criticism sunt unele goluri ce trebuesc împlinite şi unele deficienţe sau erori ce trebuesc înlăturate. Aşa se explică faptul că dela cel dintâi pas al ei filosofia kantiană sufere ajustări şi e continuată sub cuvântul de a o pune de acord cu sine însăş, fapt ce a determinat pe Kant să vorbească ironic de „prietenii ipercritici".

In acest proces de continuare tot mai îndrăsneaţă a kantismului deosebim două răstimpuri: unul cel mai scurt, între 1785 şi 1800, dominat de personalitatea lui Reinhold, răstimp în care se înlătură neînţelegerile şi se corectează criticismul, şi altul după 1794, când apare „Doctrina ştiinţei" a lui Fichte, care inaugurează seria marilor concepţii, călăuzite de steaua kantiană însă pe drumuri nebătute până atunci (metafizica sintetică a spiritului). S'ar părea că destinul kantismului până în ziua de azi a fost ca înţelegerea lui să meargă mână'n mâna cu depăşirea lui. Nouile sisteme, născute în constelaţia critică, se succed într'un ritm ameţitor, aproape exploziv. E ceva din aşteptarea mesianică a primilor creştini: se apropie împărăţia Adevărului, o nouă vieaţă spirituală începe, a bătut ora Spiritului pentru care nu mai există enigme. Duhul faustian se asociază cu cel constructiv, prometeic. H. Taine se crede îndreptăţit să scrie: „De 1780 à 1830 l'Allemagne a produit toutes les idées de notre âge historique". (Histoire de la littérature anglaise, V. 268). Nouile motive n'au timpul să se desvolte fiecare în parte, ci unul trece în celălalt, cum e de pildă cazul înrudirilor de doctrine la S. Beck, care închee răstimpul de pregătire, şi Fichte, care dă impuls nouilor închegări speculative.

Ne preocupă aci deceniul 90, care, deşi e o trecere, are o semnificaţie excepţională prin luciditatea şi adâncimea problemelor şi chiar a deslegărilor. Călăuza spirituală e Reinhold, a cărui interpretare criticistă părea că îndreptăţeşte câtva timp eticheta de „doctrină Kant-Reinholdiană". Contribuţia originală şi cu acţiune dogmatică a acesteia stă în enunţul că filosofia critică are nevoe să fie întemeiată şi că în acest scop ea cere să fie dedusă dintr'un principiu unic, izvor al tuturor facultăţilor, care la Kant rămân distincte. In schimb, Reinhold menţine şi chiar accentuiază dogmatic conceptul de „lucru în sine", a cărui incompatibilitate cu idealismul fusese arătată de Jacobi în scopul de a îndepărta spiritele de la o concepţie contradictorie sau sceptică (nihilistă), în cazul consecvenţei.

Urmașii lui Reinhold atacă pe acesta mai ales în chestia „lucrului în sine", a cărui suprimare o cer, fie în numele scepticismului — Schulze (Aenesidem), fie în numele unui criticism purificat — Salomon Maimon și Sigismund Beck, primul modificând idealist lucrul în sine, al doilea suprimându-l și înfățișându-l ca o concesie de limbaj făcută mentalității dogmatice.

Pentru a întregi tabloul postkantienilor, cităm pe trei gânditori, cari reprezintă între sfârșitul deceniului 90 și după 1800 încercări de a uni criticismul cu dogmatismul raționalist, cu motivul ontologic tradițional: Frederic *Bouterweck*, Wilhelm Traugott *Krug* și Chr. Gottfr. *Bardili*. Deși aceștia presupun în bună parte epoca de tranziție a lui Reinhold și chiar primele manifestări ale lui Fichte și Schelling, noi îi cercetăm înainte, ca ilustrații de kantism neizbutit.

Frederic Bouterweck (1766-1828) caută o „apodictică" sau o știință care să fundeze convingerile noastre pe propoziții de o siguranță de nezdruncinat. Nici scepticul nu poate pune la îndoială orice realitate, în consecință senzația și gândirea se fundează pe un principiu absolut real: obiectul stă în fața subiectului, nu e creiat de el, și e unitar. Dacă teoria pledează pentru obiectul unic (monismul lui Spinoza), practica presupune forță și cu forța individualitatea sau pluralitatea. Opoziția dintre teorie (universal) și practică (individual) e înlăturată, dacă realitatea e concepută ca o *virtualitate* absolută. Mai târziu Bouterweck se apropie de Jacobi.

Wilhelm Traugott Krug (1770-1842), succesorul lui Kant la universitatea din Königsberg, autorul unei „filosofii fundamentale", e un scriitor fecund dar superficial, din opera căruia s'au adăpat câțiva oameni de cultură din Transilvania (Aug. Treboniu Laurian, T. Cipariu, Simeon Bărnuțiu). Bogdan-Duică scrie: „Efectele produse de kantianismul lui Krug-Bărnuțiu au fost foarte mari. Și astăzi s'aud în Transilvania argumentări, a căror origine sunt cursurile amintite de filosofie și celebra cuvântare dela 1848. Discursul acela e întemeiat de idei culese din filosofia dreptului Kant-Krugiană" (Bogdan-Duică: Cantianii români, Semănătorul, 1904, No. 6, p. 83). Punctul de plecare al filosofiei, acea *Urtatsache*, este sinteza transcendentală, prin care sunt unite primordial existența (realul) și știința (idealul). Deducerea unuia din altul nu e posibilă, iar separarea lor duce la cele două concepții dogmatice:

materialism şi nihilism. Criticismul, care le uneşte de nedespărţit, e adevărata filosofie.

Christian Gottfr. Bardili (1761-1808), profesor la Stuttgart, deasemenea contopeşte gândirea şi existenţa, pregătind astfel filosofia identităţii a lui Schelling şi dialectica ontologică a lui Hegel. In a sa „primă logică purificată de erorile tuturor logicilor de până acum, în deosebi ale celei kantiene" (1800) are mari ambiţii: a da filosofiei un fundament solid şi definitiv. Iluzia gânditorilor moderni e prejudecată idealistă, anume, convingerea că logica se referă numai la subiect nu şi la obiect. Gândirea — deosebită de reprezentare care e subiectivă — coincide cu realitatea, are o valoare ontologică, e o dialectică. Semnificaţie are Bardili şi prin înrâurirea exercitată asupra lui Reinhold, care, după ce adusese o contribuţie personală, îmbrăţişează între altele, cum se va vedea, şi doctrina lui Bardili, făcându-se apărătorul ei, mult mai înzestrat decât autorul.

4. Karl Leonhard Reinhold (1758-1823).

Reinhold e cel dintâi continuator al criticismului, pe care îl expusese magistral în mult apreciatele „Briefe". Caracterul şi însuşirile intelectuale ale lui Reinhold ne dau cheea filosofiei sale. Născut la Viena, el are la început o formaţie teologică (iezuiţii şi apoi barnabiţii), cunoaşte doctrinele lui Leibniz, Wolff, Herder şi ajunge la o ruptură interioară cu ortodoxia catolică. Trece — aproape fuge — în Germania, întâi la Leipzig, unde studiază filosofia cu profesorul Platner, apoi la Weimar, unde se împrieteneşte cu Wieland, pe a cărui fiică o ia în căsătorie, devenind şi coredactor la „Der deutsche Merkur". Relevăm că prima sa publicaţie e o apărare a lui Herder împotriva lui Kant. Cunoaşterea în acest timp a filosofiei critice e hotărîtoare nu numai pentru cursul vieţii lui Reinhold, dar şi pentru destinul acelei filosofii. Criticismul i se înfăţişează ca revelaţia Adevărului. In noua filosofie el descopere formula care absoarbe tot ce e îndreptăţit în doctrinele trecute, face să tacă toate îndoelile, dar mai ales e mijlocul fără greş de a împăca ştiinţa şi religia, deschizând în acest chip o nouă epocă spirituală a omenirii. Interesul etico-religios predomină în sufletul fostului teolog.

Entuziasmul contagios pentru kantism învederează cele două trăsături caracteristice ale inteligenţei lui Renihold: receptivitate până la versatilitate faţă de idei străine şi neţărmurită

dragoste de adevăr. Aceste trăsături explică şi odiseia ideologică a lui Reinhold. Succesul „Scrisorilor" şi recomandaţia publică a lui Kant determină în 1787 chemarea sa ca profesor la Iena, unde desfăşoară o activitate fecundă în serviciul criticismului. In 1793, din motive practice, trece la Kiel, unde rămâne până la sfârşitul vieţii. Odată cu trecerea la Kiel, Reinhold începe acele surprinzătoare schimbări la faţă. Cel ce câştigase adeziunea aproape generală, acum trece întâiu la Fichte, urmaşul său la catedra din Iena, apoi dornic de realitate evadează din idealism şi se apropie de ontologia lui Bardili, surprins de admiraţia acestui adept neaşteptat. Dar nici Bardili nu-l va satisface multă vreme, ci după o simpatizare cu Jacobi, înjghebează o nouă concepţie personală, *sinonimica*, o filosofie a limbajului, inspirată de aceeaş dorinţă de a descoperi adevărul de data aceasta prin înlăturarea confuziei din termenii filosofici, întrebuinţaţi mai ales de Schelling. Mărginim expunerea noastră la contribuţia cea dintăi, originală şi cu efecte istorice, a gândirii lui Reinhold, anume, la „filosofia elementară".

Reinhold s'a întrebat: dece filosofia critică, socotită de el ca mai presus de îndoială atât în argumentarea cât şi în rezultatele ei, nu s'a impus fără discuţie? Ea trebue să aibe unele lipsuri, a căror înlăturare îi va asigura o universală primire, făcând din criticism „filosofia fără epitet", „filosofia elementară", filosofia primă. Reinhold începe a fi privit de unii ca al doilea fundator al criticismului.

Filosofia critică nu are la Kant un fundament, iată lipsa de căpetenie. Fundamentul nu poate fi decât unul, în timp ce criticismul se opreşte la o pluralitate de facultăţi a priori, mai ales la dualismul dintre sensibilitatea receptivă şi intelectul spontan. Insuş Kant enunţase, dar fără a stărui, posibilitatea acestora de a avea o rădăcină comună, căci e greu de primit ca aceeaş raţiune să fie pasivă şi activă. Trebue găsit un concept mai „elementar" decât acela de cunoştinţă, care în kantism se învederase atât de complex. Acest concept elementar va fi evident şi deci va fi primit de oricine. In adevăr, toţi sunt de acord că au *reprezentaţii* (Vorstellungen) sau că sunt *conştienţi;* însuş Kant numea intuiţia şi conceptul o „reprezentaţie" fie nemijlocită, fie mijlocită. Factorul elementar e *reprezentaţia* sau *conştiinţa*. Punctul sigur de plecare al filosofiei e „principiul conştiinţei" (Satz des Bewusstseins), pe care mai târziu îl va relua neocriticistul francez Ch. Renouvier sub nu-

mele de „loi de la représentation”. El fundează toate celelalte propoziţii, chiar şi pe aceia a contradicţiei. Cum observă K. Fischer (Fichte, ed. 3-a, 1914, p. 24), ne aflăm cu „filosofia elementară” în faţa unei desvoltări a principiului cartesian (cogito), care dela început susţine criticismul. Ce conţine principiul conştiinţei sau faptul originar al reprezentaţiei? Cunoştinţa presupune reprezentaţia (Vorstellung), iar reprezentaţia implică totodată deosebirea ei de subiect şi obiect, dar şi necesara ei raportare la ambele. De aci formula: „reprezentaţia în conştiinţă e deosebită de reprezentat (obiect) şi de reprezentant (subiect) şi e raportată la amândoi”. Reprezentaţie, reprezentat şi reprezentant se deosebesc, dar nu se separă, ci sunt indisolubili legaţi.

In consecinţă reprezentaţia cuprinde ceva prin care se deosebeşte de subiect şi de obiect, e *forma* ei, şi mai cuprinde ceva prin care se raportă diferit la unul sau altul, e *materia* ei. Orice reprezentaţie are un conţinut (materie) şi o formă. Materia nu e chiar obiectul, căci obiectul poate rămânea acelaş în timp ce materia variază. De asemenea nici forma nu aparţine lucrurilor; am avea atunci o formă ce copiază lucrurile — reprezentaţia ar înceta de a fi primordială, această proprietate trecând lucrurilor, cum susţine dogmatismul. Pe când forma e produsă spontan de subiect, materia e *dată* şi deci primită. De aceea facultatea de reprezentare constă din *receptivitate* şi *spontaneitate*. Dacă subiectul ar produce şi materia, el ar fi infinit ca şi intelectul divin. Materia e multiplă, fiindcă obiectul, corespunzător materiei, comportă distincţii, pe când forma e unitate, ca şi subiectul ce face distincţiile, îmbrăţişându-le unitar.

Receptivitatea presupune o *afecţie*, iar afecţia presupune *lucrul în sine*, de a cărui realitate el nu se îndoieşte acum, contrar idealismului lui Fichte, pe care îl va primi mai târziu. Aceeaş structură a reprezentării cere ca lucrul în sine să existe necesar, dar totdeodată să nu fie reprezentabil sau cunoştibil. Reinhold face însă deosebirea subtilă între lucrul în sine, care dă materia sensibilă, şi noumenul, care e corespunzător intelectului. Mai târziu va încerca să mărginească lucrul în sine la sensul de noumen, adică la acela de simplu *concept*. Notăm că Reinhold admite şi o *materie pură* sau a priori, adică o afectare de sine a facultăţii de reprezentare, o afectare prin care formele pure devin materia reprezentaţiei noastre.

După ce în „teoria reprezentaţiei” Reinhold fundamentează

criticismul, încearcă a-l deduce din prima sub forma întregitoare de „teoria cunoaşterii". Kant proceda regresiv, dela fapte la condiţii, Reinhold procedează progresiv sau deductiv, dela condiţii la condiţionat (fapte). Deducţia aceasta nu aduce nimic nou, ci reproduce în altă terminologie rezultatele primei părţi, ale „teoriei reprezentaţiei". Receptivitatea şi spontaneitatea devin în „teoria cunoştinţei" intuiţie şi concept.

In programul criticist al lui Reinhold „filosofia elementară" constituia fundamentul raţiunii pure în genere, deci cuprindea şi principiile practice nu numai cele teoretice. Dar Reinhold se mulţumeşte numai să schiţeze teoria facultăţii de a dori, ca şi cum această facultate s'ar putea deduce uşor din aceea a reprezentării. De fapt în această schiţă se introduce un nou factor alături de reprezentare. Facultatea de a reprezenta, pentru a fi reală, are nevoe de o *forţă:* e forţa de reprezentare sau *impulsul* (Trieb). Cum reprezentaţia cuprinde două elemente principale, ea implică două forţe sau impulsii: „impulsul material" (Stofftrieb) şi „impulsul formal" (Formtrieb), primul e sensibil, egoist, al doilea e intelectual şi desinteresat, primul e principiul fericirii, al doilea e principiul moralităţii.

Fichte, care îi impută lui Reinhold că n'a izbutit să deducă raţiunea practică din facultatea de reprezentare, recunoaşte cu atât mai mult meritul aceluia de a fi văzut marea problemă critică nerezolvată de Kant: deducerea tuturor cunoştinţelor dintr'un singur principiu (Herbart, fostul elev al lui Fichte, va respinge hotărît pretenţia de a scoate mulţimea nesfârşită a cunoştinţelor dintr'un principiu unic). Nu numai Fichte, dar şi ceilalţi adepţi ai idealismului transcendental iau ca un punct câştigat existenţa unei origini comune a tuturor formelor a priori. In schimb, se atacă fără cruţare interpretarea reinholdiană a conceptului de „lucru în sine", interpretare care îndeobşte rămâne credincioasă spiritului şi literii kantiene.

Ne reamintim că Jacobi concentrase toată temuta sa capacitate critică asupra acestui concept, punând filosofia lui Kant în următoarea dilemă: sau consecvent fără lucrul în sine, dar atunci ea naufragiază în nihilism, sau inconsecvent cu lucrul în sine, şi atunci idealismul e zdruncinat. Chiar wolffieni ca Flatt şi Schwab relevă că un lucru în sine necunoştibil e un argument în favoarea scepticismului. Cum se vede, poziţia lui Reinhold putea fi atacată din mai multe

părţi. Afirmând existenţa lucrului în sine, „filosofia elementară" plătea tribut dogmatismului; susţinând totuş că lucrul în sine nu e reprezentabil, ea cădea în scepticismul lui Hume; în sfârşit, considerând lucrul în sine cauza materialului sensibil, cerut de orice reprezentaţie, se săvârşea o îndoită eroare: întâiu, apriorismul era fundat pe o afectare empirică, deci era o nouă apropiere de Hume; al doilea, principiul cauzalităţii primea o aplicare dincolo de experienţă, cum nu îngăduia Hume şi nici nu era intenţionat de Kant.

Prin urmare, conceptul de lucru în sine, menit în criticism să dea o bază mai trainică metafizicii, întreţine mai de grabă în rândul celor dintâi kantieni tendinţa sceptică. Pentru a pune criticismul la adăpost de îndoială şi a face din el o adevărată „doctrină a ştiinţei", înlăturarea lucrului în sine şi concomitent acordarea de puteri creiatoare conştiinţei apare ca singura formulă. Spre acest epilog năzueşte criticismul până la Fichte, străbătând etapele preparatoare ale încercărilor făcute de Schulze-Aenesidem, S. Maimon şi Sig. Beck. Cel dintâi ţine să rămână sceptic şi drept urmare se mărgineşte la o operaţie mai mult negativă. Dacă luăm însă conceptul de critică în sensul cel mai general, Schulze e un criticist mai strict decât Maimon. Ceilalţi doi, înregimentaţi sub steagul nouii filosofii, resping lucrul în sine al concepţiei Kant-Reihold. Maimon încorporează elemente sceptice în teoria sa care a fost numită scepticism critic şi reduce lucrul în sine la o simplă *temă,* la o „diferenţială" cu o cauză necunoscută. Sig. Beck, mai radical, şterge lucrul în sine, atribuind raţiunii capacitatea de a produce şi materia cunoştinţei.

5. Gottlob Ernst Schulze-Aenesidem (1761-1833).

Profesor la Helmstädt, apoi la Göttingen, unde a avut ca elev pe Schopenhauer, Schulze e cunoscut şi sub numele de Aenesidem, după titlul operei sale apărute anonim şi îndreptate împotriva lui Reihold: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie.* Nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik, 1792. Toate celelalte lucrări, destul de numeroase, ale acestui spirit subtil, nu aduc nimic nou faţă de *Aenesidemus.*

Această operă, în nouă secţii, are motivul următor: Hermias, trecut dela scepticism la kantism prin mijlocirea lui Reinhold, cere prietenului său, Aenesidem, exponent al scep-

ticismului, părerea sa asupra lui Reinhold şi deci asupra lui Kant. Argumentarea lui Aenesidem are ca scop principal să arate că filosofia critică, în măsură ce rămâne consecventă cu principiile ei, ajunge la scepticism şi deci că Hume n'a fost respins de Kant. Prin aceasta, metoda critică, luată într'un înţeles general, e respectată mai cu stricteţe de Schulze decât de un S. Maimon.[1]).

Mai ales două puncte învederează neconsecvenţele şi chiar contradicţiile criticismului: a) aplicarea transcendentă sau la lucruri în sine a categoriilor de cauzalitate, realitate, etc., valabile numai în ordinea fenomenelor sau a imanenţei; b) prejudecata ontologică, repudiată de Kant în Idealul transcendental, potrivit căreia tot ce e gândit ca necesar prin chiar aceasta există în sine — aşadar, se confundă dogmatic ordinea logică şi ordinea existenţei.

Aplicarea transcendentală a cauzalităţii e dublă. Intâi, socotind lucrurile în sine cauza sensaţiilor, li se aplică în mod viţios categoriile de realitate şi cauzalitate. A ocoli această obiecţie prin reducerea lucrului în sine la un „concept" sau „idee", înseamnă a cădea în absurditatea: un concept e cauza sensaţiilor. Un atare concept poate întregi, însă nu funda, cunoştinţa. Al doilea, Kant şi Reinhold consideră raţiunea ca fundamentul (cauza) formelor a priori, deci atribue conştiinţei o cauzalitate spontană. Aşadar, criticismul, în cele două concepte de bază ale sale, conştiinţa şi lucrul în sine, implică o întrebuinţare dogmatică sau transcendentă a cauzalităţii. Contradictoriu e însă că, în ciuda acestei întrebuinţări, se ajunge la încheerea: sub nicio înfăţişare lucrul în sine nu e reprezentabil sau conceptibil.

Dacă cu toate acestea criticismul afirmă lucrul în sine, explicaţia e că şi noua doctrină alunecă în paralogismul ontologic, adică, face saltul dela gândire la existenţă sau transformă necesitatea de gândire în criteriu al realităţii. Kant a denunţat această iluzie, pe urmele lui Hume, dar într'ascuns o primeşte: fiindcă sensaţiile *trebue* să aibe o cauză externă, există lucruri în sine; fiindcă formele a priori *trebue* să aibe o cauză internă, conştiinţa e o activitate spontană.

Inregistrăm şi alte obiecţii ale lui Schulze de o însemnătate secundară. Judecăţile matematice sunt analitice, nu sin-

1) *H. Wiegershausen*: Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus, 1910, p. 33.

tetice. Din apodicticitatea formelor nu decurge aprioritatea lor, căci formele (ordinea sensaţiilor) pot avea aceeaş cauză ca şi sensaţiile sau materia cunoştinţei. Tot aşa din aprioritate nu urmează în mod stringent subiectivitatea (idealitatea), pentru cuvântul că nu este cu totul înlăturată ipoteza unei armonii între formele a priori şi proprietăţile lucrurilor în sine: d. p. substanţa e şi categorie şi realitate.

Drept încheere, criticismul în orice caz naufragiază în scepticism: fie că afirmă consecvent incognoscibilitatea lucrului în sine, fie că, inconsecvent, plăteşte tribut erorilor pe care nu le iartă dogmaticilor. Criticismul nu e o nouă concepţie mai temeinică, dincolo de dogmatism şi scepticism, ci o şovăire nelogică între ele. In cele din urmă scepticismul iese biruitor.

Pentru a se constitui ca o doctrină autonomă şi superioară, criticismul va trebui să arunce peste bord lucrul în sine, cauză a sensaţiilor, şi să accentueze cu atât mai mult activitatea spontană a conştiinţei, fie păstrând ceva din dogmatism şi scepticism (Salomon Maimon) fie depăşindu-le pe amândouă în sens strict idealist (Sig. Beck). Se învederează astfel şi aci alternativa constantă a filosofiei moderne — întrucât aceasta porneşte dela principiul conştiinţei —: sau scepticism sau construcţie metafizică. Ştim dela Fichte că Aenesidem a detronat în ochii săi pe Reinhold, iar pe Kant l-a făcut „suspect". Cum vedem, critica lui Schulze-Aenesidem este fermentul de evoluţie a criticismului şi anume prin treptata destrămare a conceptului de lucru în sine dela Maimon până la Fichte.

6. Salomon Maimon (1754—1800).

S. Maimon, care a ajuns la un scepticism critic înainte de Schulze, are o vieaţă aventuroasă ce poate fi rezumată: dela Talmud la idealismul transcendental. Evreu polono-lituanian, fiu de rabin, ajunge el însuş rabin la vârsta de 9 ani, se căsătoreşte la 11 ani şi e tată la 14 ani. Dornic de-a lărgi cercul cunoştinţelor, învaţă aproape singur limba germană, şi în cele din urmă, pentru a scăpa şi de mizeria gospodăriei sale, trece în Germania. Drumul dela Stettin la Berlin îl face pe jos. Respins din azilul evreilor săraci, ca eretic, de către coreligionarii săi, petrece o jumătate de an ca cerşetor în zdrenţe, până ce ajunge la Posen, unde obţine un loc de preceptor şi studiază pe Maimonide. Devenit şi acolo suspect, revine la Berlin, unde cunoaşte pe Mendelssohn şi studiază pe Locke,

Spinoza, Leibniz, Wolff. Nedisciplinat în studii, agresiv în politică şi cu o vieaţă desfrânată, el pierde toţi prietenii şi după sfatul lui Mendelssohn părăseşte Berlinul, reluând vagabondajul: Hamburg, apoi aproape un an de trândăvie în Olanda. Trece din nou la Hamburg şi rămâne doi ani studiind la gimnaziul din Altona (la 1 km. de Hamburg). După aceea Berlinul îl vede pentru a treia oară, dar nu pentru mult timp, căci, traducând în ebraică un tratat de matematică şi neobţinând fonduri, trece la Breslau, unde cunoaşte pe Garve şi alţi profesori. Indemnat de acesta, studiază câtva timp medicina, apoi din nou traduce în ebraică. Dar căzând în mizerie, caută pentru a patra oară refugiu la Berlin, unde nu mai găseşte în vieaţă pe Mendelssohn.

Atunci se hotărăşte a ceti Critica raţiunii pure. Pentru el lectura în genere era în acelaş timp o desăvârşită pătrundere a textului, un comentar şi o construcţie personală. Rodul studiului său îl trimite medicului Marcus Herz, care îl trece spre apreciere lui Kant. Acesta răspunde, după ezitare, cu vorbe de laudă şi astfel Maimon publică cea dintâi lucrare: *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhange über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, 1790. După apariţie, Kant, nemulţumit de acest „ipercritic", se exprimă aşa către Reinhold în scrisoarea din 28 Martie 1794: „ce a vrut drept vorbind d. p. un Maimon cu a sa ameliorare a filosofiei critice (aşa ceva încearcă bucuros evreii pentru a-şi creia o deosebită reputaţie pe socoteala altuia) n'am putut înţelege niciodată şi trebue să las altora să-l pună la locul său". Din celelalte opere, citām: *Philosophisches Wörterbuch*, 1791, şi *Die Kategorien des Aristoteles, mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt*, 1794. Stilul greoi şi compoziţia dezordonată a lucrărilor lui Maimon au stânjenit recunoaşterea meritată şi la timp a ideilor acestuia. Insăş vieaţa sa îl destina la o perpetuă mizerie, dacă n'ar fi fost primit de contele de Kalkreuth în casa şi apoi la moşia sa, unde Maimon moare la 1800.

Filosofia este şi pentru el o critică a cunoştinţei. Critica se cade să pornească dela un fundament unic, nu dela dualitatea sensibilitate-intelect, generatoare de contradicţii. Tocmai acest punct comun cu Reinhold îl determină să depăşească pe acesta. In adevăr, sensibilitatea, concepută ca o facultate pasivă, presupune lucrul în sine care afectează, presupune dar *ceva dat*. Maimon se arată necruţător faţă de lucrul în sine, care e un

sunet fără înțeles. Lucrul în sine nu e nici incognoscibil (Kant) nici nereprezentabil (Reinhold), ci e neconceptibil și ca atare imposibil. Pe scurt, e nimic. El e asemenea mărimilor *matematice imaginare*, care nu sunt nici pozitive nici negative ($\sqrt{-a}$). Orice obiect e reprezentat numai cu ajutorul unei note, care trebue să fie *în conștiință*. Un lucru *în afară* de conștiință nu are nicio notă și deci nu poate fi gândit în niciun fel. Sau e gândit, și atunci nu e *în afară* de conștiință, sau e în afară, și atunci nu e gândit, nu e nimic.

Dacă fundamentul cunoștinței nu e lucrul în sine, rămâne ca unic fundament *conștiința* în genere, care e altceva de cât conștiința lui Reinhold. Conștiința în genere este *nedeterminată;* ca atare ea premerge determinărilor lui Reinhold: reprezentație, subiect, obiect și relația lor. Principiul cunoștinței este *das unbestimmte Bewusstsein*, care față de orice determinare apare ca un X. „Principiul determinabilității" (Satz der Bestimmtbarkeit) se confundă cu *sinteza adevărată*, cu unitatea conștiinței, cu spontaneitatea. Determinabilul e multiplul, *datul*, sensația, determinația e unitatea. Găsim dar în conștiința noastră ceva dat. De unde vine acest dat? Am văzut că nu vine din afară. Urmează că își are originea în conștiință. Originea în conștiință sau e ea însăș conștientă sau e inconștientă. Dacă producerea s'ar face în mod conștient, datul ar fi cu totul clar sau transparent gândirii ca tot ce e „produs" de rațiune. El nu e însă perfect clar sau logic, deci, deși originea sa nu poate fi decât în conștiință, această origine nu e conștientă.

Prin urmare, datul (ca și lucrul în sine), din punct de vedere critic, e o simplă Idee, e un concept-limită sau, în limbaj matematic, o *mărime irațională* ($\sqrt{-2}$). Originea în conștiință a datului face din acesta o *temă* (Aufgabe), care e determinabilă la indefinit, fără a ajunge la claritatea perfectă. Sub influența calculului infinitesimal, Maimon numește momentele datului, sensațiile, „*die Differenziale* des bestimmten Bewusstseins". „Diferențialele" alcătuesc o serie de determinări, care nu va fi niciodată completă, adică rațională (necesară și universală), enunț important, cum se va vedea îndată. Numai Intelectul suprem ar putea gândi sau determina fără rest irațional seria dată. Sensațiile sunt concepte-limită, idei, prin urmare, adevărate noumene.

Cunoștința necesară și universală e totdeauna *produsă* de conștiință și de aceea e transparentă gândirii. Producerea

e făcută de „gândirea reală” (reelles Denken), adică prin sinteze a priori ce determină după legi necesare şi universale. In consecinţă, pentru Maimon, cunoştinţă autentică avem numai în matematică. Experienţa, neputând fi determinată definitiv, nu posedă propoziţii necesare şi universale. Hume avea deci dreptate să tăgăduiască experienţei caracterul de necesitate şi universalitate; experienţa este şi rămâne probabilă. Kant dogmatiza când susţinea existenţa *de fapt* a unor judecăţi sintetice şi a priori în fizică, domeniul experienţei.

Urmarea firească a acestei concesii făcute lui Hume e că nicio categorie nu găseşte aplicaţie nu numai la lucrul în sine, dar nici la experienţă. Nu există o adevărată sinteză cauzală, de ordin empiric, nu există dar legi naturale, necesare şi universale. Categoriile se aplică nemijlocit la spaţiu şi timp şi doar mijlocit la sensaţii. Empiricul comportă numai asociaţii ce se pot repeta, nu conexiuni necesare. Necesitatea, acel „totdeauna”, e pentru experienţă o simplă idee, un concept-limită.

Matematica e adevărată cunoştinţă, iar fundamentele ei, spaţiul şi timpul, sunt fundamentele cunoaşterii raţionale. Spaţiul şi timpul, ca singure posibilităţi de a uni un multiplu omogen, sunt la Maimon şi intuiţie şi gândire. Intâi, ele sunt produse ale gândirii sau concepte, iar odată produse devin obiecte de intuiţie. Primordială e producerea obiectului prin gândire, care nu e dată, ci proces, devenire. Linia gândită e linia în curs de a fi trasată; linia intuită e cea trasată înainte.

Raţiunea admite dar numai un progres indefinit în ordinea condiţiilor, nu un Necondiţionat sau Totalitate dată. *Imaginaţia*, sub îndemnul dorinţei de perfecţie, transformă progresul indefinit în totalitate absolută sau închisă în sine. Iluzia metafizică e produsă de imaginaţie, nu de raţiune. Imaginaţia, nu raţiunea teoretică, transcendă experienţa (influenţa lui Hume). Raţiunea practică are ca ideal nu acţiunea liberă, ci contemplaţia, aşa cum a susţinut Aristotel, comentat de Maimon.

Poziţia sa filosofică a fost numită de Maimon „sistem de coaliţie” între Leibniz, Hume şi Kant. Fiindcă admite o cunoştinţă raţională în matematică, el e un „dogmatic raţional”, opunându-se prin aceasta lui Hume, care neagă posibilitatea oricărei cunoştinţe, dar şi lui Kant, adversar al unei cunoştinţe pur raţionale, fără conţinut empiric. In schimb se apropie de Leibniz. Fiindcă tăgădueşte posibilitatea unei cunoştinţe empirice, el se socoteşte un „sceptic empiric”, apropiindu-se mai mult de

Hume. In sfârşit, fiindcă experienţa e la el nu fundamentul, ci obiectul scepticismului, în vreme ce fundamentul îndoelii e critica, J. Erdmann şi K. Fischer, numesc atitudinea lui Maimon un *scepticism critic.*

7. Sigismund Beck (1761—1840)

Elev al lui Kant, mai târziu (1799) profesor la Rostock, Beck, cu toată originalitatea sa reală, ţine să rămână un simplu interpret al operei critice. Indemnat şi sfătuit de Kant publică începând din 1793 un *Erläuternder Auszug* (extras explicativ) *aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant.* Primele două volume sunt elogiate de Kant pentru fidelitatea lor, deşi chiar din prefaţa volumului II se desemna o poziţie filosofică, hotărît afirmată în volumul III sub titlul: *Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss* (1796). In vreme ce Kant exprimă nemulţumirea faţă de acest nou „prieten ipercritic", Reinhold etichetează proaspăta tălmăcire criticistă „teoria punctului de vedere", care se constituise după ce Fichte desvoltase mult mai sistematic aceleaşi idei sub numele de „Teoria ştiinţei" (Wissenschaftslehre) în 1794. Coincidenţa pune în umbră contribuţia meritorie a lui Beck şi face din acesta un întârziat.

„Punctul de vedere", din care nu trebue apreciată filosofia critică, punctul de vedere greşit, e cel dogmatic, căruia îi sacrifică Reinhold şi atâţia alţi kantieni: există lucruri în afară de noi şi de aceea adevărul e acordul dintre reprezentare şi lucruri. Problema critică e nu numai insolubilă ci deadreptul absurdă din punctul de vedere dogmatic, fiindcă nu putem găsi *legătura* dintre reprezentare şi lucru. Noi comparăm numai ce avem, adică reprezentări, nu reprezentări şi lucruri în sine.

Totuş Kant vorbeşte de lucruri în sine. E un dogmatism numai în limbaj, scuză Beck, e doar o concesie făcută la început cetitorului, care vine înaintea Criticii raţiunii pure cu mentalitatea naturală sau realistă, pentru ca mai târziu lucrul în sine să fie definit just ca un concept problematic şi limitativ, ca un X, ca o negaţie. Beck nu îngădue nici măcar interpretarea lui Maimon: lucrul în sine e produs de noi, dar nu ştim cum. O producţie incognoscibilă, chiar în noi, păstrează un rest dogmatic sau realist. Inlăturând cu toată consecvenţa posibilă lucrul în sine, cade şi opoziţia dintre sensibilitate şi inteligenţă.

Principiul unic este „reprezentarea originară" (das ur-

sprüngliche Vorstellen), modelul la care raportăm, pentru a constata acordul sau desacordul, toate celelalte reprezentări. Reprezentarea originară nu e însă un *fapt*, un dat, ci o *cerinţă*, o postulare a unui *act*: „reprezintă originar un obiect". Reprezentarea originară, care premerge oricărei judecăţi, este o *activitate* ce produce obiectul ei (reprezentaţia), o activitate sintetică posibilă prin unitatea de apercepţie a eului. Activitatea primordială, manifestată în categorii, e numai primul act al reprezentării originare; al doilea act este *recunoaşterea* prin schematism a reprezentaţiei ca *anumită* reprezentaţie sau obiect. Originar nu avem intuiţii (spaţiu, timp) ci *intuire*, nu avem concepte (categorii), ci *funcţii* intelectuale. Numai pentru recunoaştere obiectul e dat.

Terenul era de acum netezit pentru ducerea la capăt într'un ritm vertiginos şi cu îndrăsneli speculative a idealismului transcendental. Fichte deschide seria unor metafizici „critice" sau antidogmatice, cu atât mai cutezătoare cu cât nu întâlneau obstacolul lucrului în sine, şi cu atât mai încrezătoare în ele înşile cu cât vorbeau în numele criticii.

Kant era îndreptăţit să respingă aceste răstălmăciri. Lucrul în sine era trebuitor noii metafizici. De sigur, el rămâne tăinuit cunoştinţei (teoretice), însă numai pentru a nu împedeca libertatea umană. Intr'un univers real, perfect cunoscut, nu mai e loc pentru o iniţiativă liberă. Cunoaşterea Voinţei universale paralizează voinţa mea. Fichte crede că va putea ocoli acest impas al tuturor metafizicilor finaliste şi voluntariste, dacă, după chiar arătările lui Kant, face din cunoştinţa metafizică un act de spontaneitate în ordinea practică. Prin acţiune la cunoştinţă.

Johann Gottlieb Fichte

I. Viaţa şi opera

Insemnătatea lui Im. Kant nu stă numai în faptul că a găsit un nou mod de-a gândi şi soluţii noi, ci îndeosebi pentrucă a dat de gândit. Criticele au stârnit acea eflorescenţă unică de gânditori originali, cari preiau moştenirea lui Kant şi o duc la înălţimi speculative şi o desfăşoară în construcţii filosofice comparabile cu domurile gotice. Este drept că sistemele idealiste s'au prăbuşit încurând, după catastrofa hegeliană, în uitare şi derâdere, totuşi îşi serbează acuma reînvierea. Neohegelianismul s'a afirmat mai întâiu şi cu un mai mare răsunet. Dar nici elementele de filosofia romantică a naturii din Schelling n'au fost uitate, iar Fichte îşi pregăteşte acuma în Germania o resurecţie triumfală. Intr'adevăr, patosul etic, viziunea unei comunităţi naţionale mistice, setea de autonomie şi desfăşurare, ideia autarhiei economice, conştiinţa marei misiuni a poporului german — sunt atitudini fichteene cari corespund cu actuala tablă de valori a sufletului german.

Pentru a ne putea da seama de problemele şi soluţiile idealismului, şi ale lui Fichte în deosebi, e bine să ne amintim că ne aflăm (fie-ne permisă această interpretare sociologică) în faza de conjunctură crescândă a capitalismului, a burgheziei şi a tehnicei. Apuseanul se simţea cuprins de un elan nemărginit spre cucerirea şi aservirea lumii prin ştiinţă, tehnică, economie şi politică imperialistă. Simţea intens că el, omul, este cel ce sculptează faţa lumii, a realităţii, şi că nu este determinat de mediu. Personalitatea domină legile naturii şi dă firii sens. Spiritul domină realitatea sensibilă şi proectează idealuri pentru transformarea realităţii prin progres infinit. Din acest sentiment de vieaţă, bazat pe conştiinţa autonomiei spiri-

tului creator, isvorăşte şi mişcarea idealistă. Sistemele idealiste sunt expresia şi justificarea teoretică a acestui sentiment. Vom înţelege dece Fichte n'are gând mai scump decât acela de-a proclama şi dovedi libertatea şi activitatea creatoare a spiritului şi de a distruge determinismul, fatalismul, bazat pe gândul că spiritul este afectat în mod pasiv de ceva dinafară şi străin de el.

Activitatea revoluţionară în filosofie a lui Kant prefigurase toate soluţiile filosofice necesare pentru a satisface teoretic aceste exigenţe. Kant arătase că realitatea, natura şi legile ei, sunt în parte produse ale spiritului şi îndulcise astfel antagonismul între natura cu legile ei necesare şi inflexibile şi exigenţele de libertate ale acţiunii morale. Gândirea lui Kant cuprindea totuşi unele dificultăţi. Aşa de pildă cunoştinţa este după Kant un produs al simţurilor afectate prin ceva din afară şi al formelor intuiţiei şi ale gândirii. Vedem însă că ceea ce determină experienţa este ceva exterior conştiinţii, un residiu nespiritual, care afectează conştiinţa. Este faimoasa problemă a lucrului în sine, care a încurcat atâta pe discipolii lui Kant. Pentru a salva exigenţa libertăţii, mai trebuia apoi arătat că între natură-gândire şi libertate-voinţă nu este un hiat, o antinomie, Acţiunea morală nu este posibilă decât dacă se poate însera în natură, dacă poate avea o cauzalitate asupra ei. La Kant domeniul spiritului şi al naturii sunt despărţite, cu toate că însuşi Kant întrevăzuse o posibilitate de armonizare a raţiunii practice cu cea teoretică (In *Critica puterii de judecată)*. Pe de altă parte, Kant analizase în mod genial condiţiile şi structura cunoştinţei umane, dar mai mult inventariind. Se ridică însă o imperioasă nevoie de-a sistematiza toate facultăţile şi de-a le deriva dintr'un singur principiu. Turburătorul lucru în sine, lipsa unui principiu comun celor două raţiuni şi lipsa unui sistem, sunt dificultăţile cele mai isbitoare ale filosofiei kantiene. Ele au dat de gândit contimporanilor. Primul care a încercat o soluţionare a fost *Reinhold*, profesorul de la Jena, meritosul popularizator al doctrinei kantiene.

Reinhold încearcă să sistematizeze multiplicitatea funcţiunilor cognitive, arătând că isvorul lor comun este faptul reprezentării, căci în el se constitueşte conştiinţa ca subiect şi obiect.

Actul de naştere al filosofiei lui Fichte se leagă de această încercare de soluţie. Fichte nu este mulţumit de soluţia

lui Reinhold. In primul rând acesta primise orbeşte lucrul în sine. Apoi reprezentarea este un fapt (Tatsache) pe când spiritul este activitate, vieaţă. Originea activităţii spiritului nu poate fi un fapt, un lucru (Tatsache) ci o activitate, o faptă, o lucrare *(Tathandlung)*. Dar se poate găsi o asemenea faptă? Fichte o identifică în actul prin care eul se institue pe sine, afirmând că este eu. Din această faptă isvoreşte apoi tot sistemul experienţii umane. Cum nu există nimic altceva decât eul şi produsele sale, înseamnă că realitatea este de origină spirituală. Fichte soluţionează mult mai radical problema, arătând idealitatea lumii, şi deci putinţa unei armonii între natură şi spirit, libertate şi necesitate, gândire şi voinţă.

Să schiţăm acuma vieaţa şi profilul sufletesc al celui ce-a formulat această soluţie îndrăzneaţă.

Johann Gottlieb Fichte s'a născut la 19 Mai 1762, ca primul dintre cei opt copii ai unui ţesător sărac din Rammenau (Oberlausitz). Nimic nu-l predestina carierei de mai târziu: până una alta păzea gâşte. Din întâmplare fu remarcat de un nobil din împrejurimi, baronul von Militz. Acesta pierduse într'o duminică predica şi exprimându-şi părerea de rău, i s'a indicat micul păzitor de gâşte, ca fiind în stare să reproducă aidoma predica preotului. Isbit de inteligenţa copilului, baronul von Militz se hotărî să dea copilul la învăţătură pe a sa cheltuială. Remarcăm cu această ocazie două aptitudini, pe cari Fichte le va afirma mai târziu în mod strălucit: pasiunea pentru expunerea orală, oratoria, şi aptitudinea pentru lungi şiruri de raţionamente.

Şcoala a făcut-o la „Schulpforta", renumitul internat, care a mai dat, între alţii, pe Hegel, Hölderlin şi Nietzsche. Aci îl susţine numai pasiunea pentru carte, şi nu odată i-au trezit gânduri de fugă acele mărunte mizerii morale şi materiale şi sentimentele de inferioritate inerente unui internat de elită. Studiază cu pasiune literatura şi face cunoştinţă cu scrierile eretice ale lui Lessing. Spirit liber, viguros, încăpăţânat şi libertar, nu reuşeşte să se pue bine cu autorităţile eclesiastice: cu toate că dorea să devie preot luteran. Nu obţinu bursă, încât îl vedem ducând vieaţa grea şi rătăcitoare a studentului fără mijloace. Intre 1780 şi 1788 rătăceşte între Jena, Leipzig şi Heidelberg, studiind teologia, dar cu mai mare interes literatura şi dreptul, respirând aerul tare ce venea dinspre Franţa în plină prefacere revoluţionară, îndurând mizerii, căutându-se dureros pe sine, făcând planuri titanice. Timpul acesta este

cel mai obscur din vieaţa lui Fichte — şi din lipsa documentelor biografice, dar şi pentru vieaţa lui interioară, tulbure, în gestaţiune dureroasă. Totuşi o voinţă fermă şi obscurul sentiment al unei mari misiuni de îndeplinit îl ţin la suprafaţă. In 1788 găseşte un loc de „Hauslehrer" la familia Ott din Zürich. Perioadă importantă, căci aci dă de un cerc de oameni simpatici (d. p. Lavater) şi face cunoştinţă cu Johanna Rahn, nepoata celebrului poet Klopstock, viitoarea sa soţie. Dar firea sa încăpăţânată, dominatoare şi pornită pe realizarea absolutului în toate, îi joacă din nou un renghiu: trebuie să părăsească postul. Se reîntoarce plin de planuri la Leipzig, unde se desiluzionează repede. Când e mizeria mai mare, apare un nou hazard providenţial, care îi revelează de astă dată definitiv, vocaţia. Meseria de meditator îi adusese în cale un student, care dorea să aprofundeze misterele magistrului din Königsberg. Fichte începe să se pregătească, mai întâi ca la o corvoadă, apoi tot mai înfierbântat, până ce, terminând Critica raţiunii practice, se simte luminat, transformat şi cu intuiţia clară a unei misiuni de îndeplinit.

Din acea vreme ni s'au păstrat unele note, „*Aforisme despre religie şi deism*", cari reflectează problemele lui Fichte. Mărturiseşte că trebue să dea dreptate cu mintea celor ce susţin că suntem determinaţi, neliberi; dar că inima este cuprinsă de aspiraţia spre autonomie şi libertate. Kant a ştiut să aducă un răspuns şi să închidă prăpastia între minte şi voinţă, între gândire şi activitate, între necesitatea naturii şi libertatea spiritului. Fichte se aruncă cu pasiune în studiul lui Kant — dar imediat apar în acest creier proaspăt, nealterat de prea multă filosofie tradiţională, şi hrănit de o intensă vieaţă interioară, dificultăţi şi obiecţiuni, cari îl vor duce cu încetul la soluţii proprii.

In 1791 pleacă pe jos spre Varşovia, pentru a-şi lua în primire un nou post. A doua zi s'a şi certat cu părinţii copilului şi pleacă spre Königsberg, ca să-l vadă pe Kant. Imbătrânit şi absorbit de propriile lucrări, Kant nu-i face o impresie prea bună. Pentru a-i câştiga prietenia, scrie într'o lună prima sa lucrare, *Critica oricărei revelaţii*, pe care i-o prezintă lui Kant. Kant o citeşte fragmentar şi e mulţumit. Atunci Fichte, ajuns din nou la strâmtoare bănească, îndrăzneşte să-i ceară lui Kant un împrumut. E refuzat, în schimb Kant îl recomandă unui editor. Lucrarea apare în 1792 — dar din greşală, anonimă — şi stârneşte mare sensaţie. Intr'adevăr

ideile, metoda de gândire şi stilul, dovedesc o desăvârşită asimilare a gândirii lui Kant, încât recenzenţii au putut recunoaşte în „Critica oricărei revelaţii" de mult aşteptata carte a lui Kant despre filosofia religiei. Kant rectifică, şi Fichte devine peste noapte celebru.

Cu altă inimă se întoarce el acuma la Zürich, se căsătoreşte şi începe să lucreze la expunerea ideilor, ce germinează impetuos. Căci între timp descoperise, într'un moment asemănător cu iluminaţia carteziană a „ştiinţei admirabile", fundamentul filosofiei, fapta eului. Işi expune sistemul în cadrul unor prelegeri intime şi elaborează prima schiţă a Teoriei Ştiinţei. Intre timp Reinhold plecase de la Jena şi Fichte este chemat să-l înlocuiască. Iată-l deci în posesiunea tuturor mijloacelor pentru executarea misiunii sale! Tipăreşte programatica *„Despre ideia Teoriei Ştiinţii"* (Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, 1794) şi începe cursurile, cu succes desăvârşit.

Cinci ani a activat, ca cel mai strălucit profesor din Jena, ţinând cursuri, serii de conferinţe publice şi tipărind lucrările fundamentale ale sistemului său. In 1794-95 publică cele două lucrări de temei ale Teoriei Ştiinţei: *Fundamentul* (Grundlage) şi *Schiţa Teoriei Ştiinţei* (Grundriss der ges. Wissenschaftslehre). Urmează *Dreptul natural* (Naturrecht 1796-97) şi *Etica* (Sittenlehre 1798). Intre timp mai ţine o serie de prelegeri între cari cele *Despre misiunea savanţilor.*

Euforia creaţiei este însă deseori întreruptă sau întunecată prin conflicte cu colegii invidioşi şi studenţii turbulenţi. Amestecându-se, cu gânduri reformatoare, în regimul corporaţiilor studenţeşti, s'a pomenit cu profesorii şi studenţii coalizaţi împotriva-i şi cu geamurile sparte. Dealtfel circulau svonuri despre convingerile sale jacobine şi ateiste. (E drept că scrisese câteva broşuri anonime, apologii ale libertăţii politice şi ale revoluţiei franceze). Catastrofa isbucneşte în 1798, prin faimoasa „Polemică în jurul ateismului" („Atheismusstreit"). Fichte publicase în revista sa filosofică studiul elevului său *Forberg*. Nefiind de acord cu opiniile acestuia, îl prefaţă prin *Despre temeiul credinţei noastre într'o providenţă divină*. Fichte, punând la începutul filosofiei Eul, putea să dea celor neiniţiaţi impresia că propovădueşte egoismul şi ateismul. Formulările ficţionaliste ale lui Forberg (care este revendicat de Vaihinger) şi cele obscure ale lui Fichte, au provocat un pamflet, prin care părintele unui student reclamă principelui de Weimar

pe acest stricător de tineri. (Incă unul cu destinul socratic!). Autorităţile, îndeosebi Goethe, au căutat să înăbuşe scandalul, dar Fichte se purtă atât de dârz şi revendicativ, încât fu demis.

In toamna anului 1799 pleacă la Berlin, unde se susţine prin conferinţe şi publicaţii, devenind iarăşi un centru de viaţă intelectuală. Chiar în 1800 publică o lucrare de popularizare a sistemului său *Despre misiunea omului* (Ueber die Bestimmung des Menschen) şi un proect de autarhie economică: *Despre statul autarhic* (Ueber den geschlossenen Handelsstaat). Paralel reface mereu Teoria Ştiinţelor, ţine conferinţe despre *Misiunea savantului* şi *Despre trăsăturile fundamentale ale secolului* (1804). In 1805 este numit profesor la Erlangen: isbucneşte însă războiul şi se refugiază la Königsberg. In 1807 revine la Berlin şi ţine cunoscutele „*Cuvântări către naţiunea germană*" (Reden an die deutsche Nation). In 1810 se întemeiază universitatea din Berlin şi Fichte e numit decan, apoi ales rector. Ca profesor reia în cursurile sale toate problemele sistemului său şi publică sau citeşte: *Datele conştiinţei* (Tatsachen des Bewusstseins), *Teoria Ştiinţei în conturul ei general*, *Logica transcendentală*, *Teoria dreptului*, *Teoria statului*, *Etica*, şi încă vreo trei redactări ale Teoriei Ştiinţei.

Intre timp isbucnise războiul de independenţă a statelor germane. Soţia lui Fichte se înbolnăveşte de tifos, îngrijind răniţii la spital. Fichte se contaminează şi moare la 29 Ianuarie 1814.

Din această schiţă biografică se vede energia cu care Fichte a luptat, odată ce s'a găsit pe sine însuşi, pentru a clădi sistemul şi pentru a-şi impune vederile, reluând neobosit temele, clarificându-le, scormonind tot mai afund. Indârjirea aceasta speculativă nu rădăcinează numai în pasiunea filosofică, ci şi în firea sa: entuziast, dar voluntar până la încăpăţînare, debordând de activitate, găsindu-şi astâmpărul numai în realizarea tot mai desăvârşită; prototipul omului faustic, având cele mai înalte şi rigide concepţii de viaţă, căutând să facă din filosofie o misiune de vieaţă şi din catedră un amvon pentru educaţia contimporanilor. A avut însă — dincolo de măruntele frecături cu contimporanii — acea euforie a omului care a sesizat întreaga existenţă, cuprinzând întregul peisaj al lumii, ca de pe un pisc, aşternut la picioare, ordonat şi transparent în ultima claritate. Fără masivitatea şi calmul lui Hegel, fără geniala, artistica spontaneitate şi imaginaţia efervescentă a lui Schelling, Fichte a fost un cap

bine echilibrat, în care pasiunea şi dorul de libertate cel mai aprins se servea de atitudinea pentru cele mai seci şi prelungite ratiocinări. Orgolios şi vindicativ în măsura conştiinţii adevăratei sale valori, a fost un caracter nobil şi „tare", încât chiar invidiosul Schopenhauer n'a putut să-i refuze cuvinte de apreciere. Vieaţa sa se desfăşoară organic, aproape în ritm dialectic. După o fază tulbure, de căutare de sine şi ambiţii, în timpul căreia se cristalizează exigenţele fundamentale ale vieţii sale, urmează revelaţia, găsirea de sine, şi elaborarea neîndurător de logică a sistemului. După această perioadă „seacă" urmează una de transfuziune a sistemului cu trăire aproape mistică, cu pasiune tot mai contaminatoare.

II. Teoria ştiinţei

Fundamentul sistemului fichtean este *Teoria Ştiinţei*, („Wissenschaftslehre"), pe care a expus-o în repetate rânduri, prima dată în cele două cursuri universitare *Fundamentul* şi *Schiţa Teoriei Ştiinţei*. Acestora le-a premers studiul programatic *Despre ideia unei Teorii a Ştiinţii* şi le-a urmat *Prima* şi *A doua introducere în Teoria Ştiinţei* (1797). După 1800 urmează încă o seamă de noui expuneri şi redactări, cari introduc în sistem modificări destul de profunde.

Dar ce este această „Teoria a Ştiinţei" (Wissenschaftslehre)?

Teoria Ştiinţei este o ştiinţă nouă, fundamentală, o filosofie primă, care caută să înlocuiască vechia metafizică. Reluând ideia criticismului kantian, ea vrea să construiască sistemul genetic al întregii cunoştinţe umane, pe baza condiţiilor gândirii. Este ştiinţa în genere, ştiinţa ştiinţelor, care cuprinde principiile tuturor ştiinţelor particulare, fundând şi principiile acestora (indemonstrabile în cadrul lor), şi forma, structura particulară a fiecărei ştiinţe. Această Teorie a Ştiinţei trebue ea însăşi să fie dedusă dintr'un singur principiu, din care să se desfăşoare organic celelalte condiţii ale cunoştinţei. Dar pe ce se întemeiază pretenţia şi posibilitatea unei Teorii a Ştiinţelor?

Ştiinţele particulare ne dau cunoştinţă, dar în virtutea unor principii pe care le găsesc de-a gata şi pe cari nu le mai discută. De pildă geometria cercetează formele întinse, dar nu elucidează ce este spaţiul ş. a. m. d. Temeiul experienţii este dincolo de experienţă. Rolul filosofului este de-a

da în Teoria Ştiinţei aceste fundamente ale experienţei.

Fichte concepe două moduri de-a înfăţişa aceste temeiuri ale experienţei. In orice cunoştinţă avem reprezentarea unui lucru legat de o activitate a spiritului. Putem aşa dar explica cunoştinţa fie printr'un lucru, fie prin gândire. Adică: ceea ce determină experienţa, cunoştinţa, este un lucru care o afectează, sau experienţa este un rezultat al activităţii noastre spirituale. Prima teorie este cea dogmatică, a doua cea idealistă. Optarea pentru una sau alta nu este numai o chestie de calcul teoretic. Cugetătorii se simt împinşi spre o soluţie sau alta, după rangul lor de existenţă. Cei rămaşi pe o treaptă inferioară, cei ce se simt robiţi lucrurilor, lumii, vor înclina spre explicaţia dogmatică. Sunt însă alţii, pentru cari libertatea, activitatea spirituală liberă, este un lucru natural, simţit imediat, — aceştia vor înclina spre idealism, care explică lumea prin activitatea spiritului. *„Filosofia ce ţi-o alegi, depinde de ce fel de om eşti"*, spune Fichte, şi arată că cele două atitudini sunt sisteme închise, ireductibile, inconciliabile, fiindcă dogmaticul *nu vede*, ceea ce este evident de pe treapta superioară a idealistului. Fichte optează pentru soluţia idealistă. De altfel idealismul este singura filosofie adevărată. Dece?

Problema principală de explicat este următoarea: De unde provine sistemul reprezentărilor mele, adică realitatea, „lumea", însoţite de sentimentul necesităţii, al realităţii lor?

Reprezentările se desfăşoară în conştiinţă şi sunt legate de eu. Nu putem cunoaşte decât ceea ce este dat în conştiinţă, nu putem trece dincolo de ea. Ideia unui lucru în sine, care ar fi altceva decât conştiinţa, în afară de ea, afectând-o, este un nonsens. Temeiul gândirii nu poate fi căutat în afara ei, ci numai înlăuntrul ei. Toată cunoştinţa, este numai şi numai produsul activităţii spirituale. Ca atare nu mai este nevoie să aşteptăm să ni se reveleze temeiurile transcendente ale unei reprezentări („lucrul în sine"), ci putem să le găsim apriori, deducând experienţa din principiile activităţii cognitive, să anticipăm experienţa prin gândire, desfăşurnd a priori structura gândirii umane. Căci *„pentru un idealism complect, aprioricul şi aposterioricul nu sunt două lucruri deosebite, ci acelaş lucru privit din două aspecte diferite, deosebite numai prin modul cum am ajuns la ele"*.

Teoria Ştiinţei se ocupă de aceste principii, cari fundează experienţa şi desfăşoară apriori sistemul cunoştinţei umane.

Cum poate filosoful să se instaleze în acest domeniu trans-

cendental? Cum poate să ajungă dincolo de experienţă, la începutul gândirii? Există un asemenea act de instalare, de trăire a acestui izvor al oricărei cunoştinţe?

Există un asemenea act. Dar el se poate consuma numai în gândirea reflexivă a filosofului, şi desigur numai în condiţii de puritate originară, asemeni iniţierilor în mistică. Filosoful va fi capabil să refacă dela origină, pe îndelete, tot drumul de lentă constituire a experienţi umane. Putem oare să spunem cam cum trebue să arate acest *început* al filosofării şi al filosofiei? Da! Trebue să fie o faptă, un act, nu un fapt, un lucru. Apoi trebue să fie absolut, adică nedeterminat de nimic, un început, şi ca atare liber, creator, din care să decurgă toată gândirea.

Un singur act îndeplineşte aceste condiţiuni: este fapta eului, care se institue pe sine ca eu, adică declară că eul este eu. Intr'adevăr acest act îndeplineşte condiţiile cerute. *Eu=Eu* este o judecată ce trece dincolo de orice experienţă. Orice experienţă cere un obiect şi un subiect: în cazul de faţă obiectul şi subiectul coincid: eu mă gândesc pe mine: propoziţie liberă de orice determinare. Este un act de libertate, căci eul cu de la sine putere se institue pe sine, declară ceva despre sine, spune ce vrea să fie. Este un act anterior oricărei experienţe, căci toată experienţa se referă în mod necesar la un eu — care trebue deci să preexiste. Din acest act se poate deduce apoi toată structura cunoştinţei umane, — cum vom vedea imediat.

Ce este acest act ca sursă de cunoaştere? Fără îndoială o intuiţie. Dar o intuiţie sensibilă? Nu. Atunci poate fi numai una intelectuală. Actul acesta se constitue deci graţie facultăţii *intuiţiei intelectuale*. (Observăm că Fichte a introdus acest concept în sistem deabea mai târziu). Ea apare în activitatea filosofului care se întoarce asupra sa însuşi, privind desfăşurarea actului de autoinstituire (Selbstsetzung, Setzung) al eului. Este intuiţia unei activităţi, a unei fapte, — nu a unui fapt sau lucru.

Kant a condamnat această intuiţie intelectuală, socotind-o drept o mistică „Schwärmerei" din şopronul de rechizite demodate ale vechii metafizici, lichidate de filosofia critică.

Fichte însă arată că Im. Kant nu l-a înţeles, ba mai mult, că întrebuinţează el însuşi intuiţia intelectuală, dându-i un loc în sistemul său.

Intuiţia intelectuală nu este altceva decât unitatea aper-

cepţiei — şi conştiinţa imperativului categoric. După Kant, multiplicitatea nu poate fi gândită decât numai după fapta apercepţiei, care o structurează în jurul lui „eu gândesc" — un act spontan, identic cu „eu gândesc că sunt eu". Deasemenea şi imperativul categoric este o intuiţie care apare imediat, nedeterminat.

Am făcut deci cunoştinţă cu principiul cunoştinţei şi al Teoriei Ştiinţei: este actul prin care eul se institue ca eu, se priveşte spontan pe sine, lucrând, în mod nedeterminat, liber, creator,— absolut. Am făcut cunoştinţă şi cu facultatea care ne dă acest principiu.

Să ne întrebăm acuma, cum isvorăşte, după Fichte, cunoştinţă din acest principiu, cum se constituesc una câte una, legile gândirii umane. Deducţia aceasta este importantă deoarece vedem la origina cunoştinţii umane: 1) un act liber dar şi 2) desfăşurarea în mod necesar. Cu alte cuvinte, găsim îngemânate în însuşi fundamentul cunoştinţei cele două antagonisme: libertatea şi necesitatea. Mai amintim că, identificând intuiţia intelectuală pe de-o parte cu apercepţia, pe de alta cu glasul imperativului categoric, Fichte a găsit o rădăcină comună — şi o soluţie — celor două domenii: teoreticul şi practicul. Ştiind că prin natura sa principiul este activitate, libertate, putem bănui că Fichte va rezerva practicului prioritatea.

Principiul stă în proclamarea propriei identităţi a eului. Eul acesta, absolut, se institue pe sine, vrea să fie el. Prin aceasta se crează, dar îşi dă o infinitate de latenţe, fără a fi determinat. Eul fiind voinţă, dor de libertate expansivă, de creaţie, va păşi spre limitări, căci activitate nu se poate decât când este un obstacol de învins. Dar de unde să ia acest obstacol, această rezistenţă prin care să se determine, când ştiut este că nu există nimic altceva decât eul? Totuşi acest altceva apare — şi *chiar din eu!*

Intr'adevăr când eul, printr'un act suveran de instaurare se declară pe sine identic, — îşi precizează fiinţa: afirmă că este un eu. Dar prin aceasta a tras o linie de demarcaţie între ceeace este el şi ceeace nu este. Ajungând la conştiinţa de mine, afirm că nu sunt altceva. Tot ce nu sunt eu — rămâne în afară. Vedem că în momentul când eul se institue, apare cu necesitate şi ceeace nu este eu — adică *noneul*. Acest noneu este obiectul, lumea. Concomitent cu conştiinţa de sine apare şi obiectul, lumea. Pe când în actul de instituire

obiectul şi subiectul sunt identice, acuma se scindează: apare subiectul (eul) şi obiectul (noneul). Dar această scindare este caracteristică pentru conştiinţă. Intr'adevăr, acuma apare conştiinţa, cu scindarea în obiect şi subiect. Tot ce ţine de eu — este subiect; tot ce nu ţine de eu, este obiect, adică lumea experienţei noastre.

Iată aşadar că Fichte a explicat în mod idealist problema lumii, a obiectului. Dogmaticul crede că tot ceeace nu este eu, trebue să provină dinafară de activitatea eului. Fichte explică realitatea, obiectivitatea lumii, ca izvorând şi ea din activitatea eului, şi nicidecum dintr'un hipotetic lucru în sine. Noneul nu este decât reverul, clişeul negativ al eului. Idealitatea lumii obiective este demonstrată.

Cele două faze 1) autoinstituirea eului ca eu şi 2) instituirea noneului în eu se numesc *teză* şi *antiteză*. Procedeul acesta va fi aplicat în toate etajele Teoriei Ştiinţei şi se numeşte *metoda antitetică* sau dialectică. Dar între teză şi antiteză este o contradicţie evidentă. Cum poate fi eul în acelaş timp eu şi noneu? Este neapărată nevoie de o sinteză, care să împace contradicţia. Sinteza aceasta este posibilă, dacă admitem că eul şi noneul sunt divizibile, adică acţiunea unuia asupra celuilalt se poate mărgini la o parte. Atunci putem formula al 3-lea principiu: „Eul opune înlăuntrul eului, un non-eu divizibil eului divizibil". Prin această sinteză încap laolaltă, fără contradicţie şi eul şi noneul. Eul şi noneul se limitează, se determină reciproc, deaceia putem avea două propoziţiuni: 1) Eul se institue ca eu, determinând noneul. 2) Eul se institue ca eu, determinat de noneu. Sau: 1) Eul determină noneul. 2) Noneul determină eul. Dar ce însemnează aceste limitări, determinări reciproce? „Noneul determinând eul" — asta însemnează că eul suferă din partea noneului o acţiune, o influenţă. Dar ce este noneul? Ştim: lumea obiectivă. Cunoaştem noi o situaţie în care lumea să influenţeze, să determine eul, subiectivitatea? Desigur: este „cunoştinţa", — când obiectul afectează subiectul. Dar Eul determină, limitează noneul? Recunoaştem activitatea voluntară, când eul îşi impune voinţa, vederile, conceptele, inserându-le în realitate prin acţiune: avem de-a face cu domeniul practicei.

Iată-ne aşadar ajunşi la întemeierea domeniului *teoretic* şi *practic*. Departe de-a fi antinomice, ele isvorăsc din aceiaş rădăcină. Propoziţiunea „Eul limitează noneul" este fundamentul practicei. „Noneul determină, limitează eul", este fundamentul

teoreticei. Cum însă noneul nu este decât un produs al eului, este învederat că practicul, activitatea, libertatea, este primordială şi fundează teoreticul. Din aceste trei principii se poate desfăşura, aplicând metoda antitetică a progresivei limitări, tot sistemul cunoştinţei umane.

Observăm însă că am găsit, pe drumul parcurs, şi principiile gândirii logice! Căci principiul I fundează principiul identităţii, al II-lea, principiul contradicţiei, iar al III-lea, principiul raţiunii suficiente. (Şi anume, limitarea, determinarea reciprocă din principiul III este prototipul legii de gândire că orice trebue să fie întemeiat pe ceva). Am văzut şi momentul în care apare conştiinţa şi reflecţia, precum şi idealitatea realităţii.

Totuşi n'avem deaface cu un idealism iluzionist, arbitrar. E adevărat că lumea este un produs al spiritului creator dar nu în mod arbitrar. Ea este trăită obiectiv, adică „străină" de noi, n'avem conştiinţa imediată că noi am creiat-o. Lumea ni se impune stringent, necesar. De unde provine acest indice de obiectivitate, această iluzie a heterogeneităţii? Realitatea este şi ideală — creată de spirit — dar şi reală, adică ni se impune cu necesitate, are o structură independentă de bunul nostru plac. Deaceea Fichte îşi numeşte sistemul său *Realidealism,* sau realism ideal. In ce fel este lumea ideală, ştim. Stringenţa obiectivităţii provine din faptul că lumea (adică noneul) este anterior constituirii conştiinţei. Noneul isvorăşte din eu, înainte de-a apare conştiinţa. Deaceea realitatea apare ca ceva necesar şi străin de conştiinţa noastră. Există legi, fiindcă noneul decurge în mod necesar din eu. Şi lumea ne este străină, fiindcă nu-i cunoaştem înrudirea cu noi, origina comună, în mod imediat, ci numai prin reflecţie filosofică. Conştiinţa, când apare din sciziunea în subiect-obiect, o găseşte d'a gata.

Faţă de această geneză complicată, ne-am putea întreba: Dece trebue să mai apară noneul? N'ar putea rămâne „eul absolut" în pacea lui?

Nu, căci eul este prin natura sa, activitate infinită, vie, dornică să se realizeze. Natura eului absolut este libertate şi libertate va să zică luptă, înfrângerea rezistenţelor, realizarea propriului concept. Eul are nevoie de o rezistenţă, de ceva străin, asupra căruia să se afirme. Străin de eu, opus lui, este noneul. Noneul există în funcţie de tendinţele şi scopurile eului. Este un pretext pentru ca spiritul să se poată realiza.

Dacă între eu şi noneu există această legătură, dacă noneul este mereu suscitat după nevoile de realizare ale eului, înseamnă că există o legătură între eu (Spirit, Libertate, Voinţă) şi noneu (lumea necesităţii, natura, cunoştinţa, teoreticul). Armonia între Natură şi Spirit, Inteligenţă şi Voinţă, Necesitate şi Libertate este posibilă, pentrucă lumea este creată pe măsura nevoilor eului, iar practica, adică acţiunile de realizat ale eului absolut, determină realitatea şi cunoştinţa. Realitatea obiectivă este o creaţie a nevoilor practice ale eului absolut în desfăşurare. Reflecţia, adâncindu-se tot mai mult, ajunge la convingerea că realitatea (cunoştinţa) este drumul de autorealizare a spiritului.

Dar cu aceasta ne-am întors din nou la eul absolut, e drept îmbogăţit, şi cu toate virtualităţile sale de acţiune realizate. Intre eul absolut dela început, am zice nud, şi realizarea gândului că eul absolut este ultimul substrat al tuturora, este un cerc închis de deducţii. Pornim dela eu ca să ajungem la eu: în acest itinerar Fichte vede garanţia sistemului său. Neputându-se sprijini pe nimic exterior, adevărul sistemului se poate recunoaşte numai din acest echilibru circular al tuturor membrelor, cari se sprijină şi se confirmă reciproc. Intuiţia din urmă, că lumea şi vieaţa nu sunt decât o etapă de realizare a eului absolut — este identică cu intuiţia imperativului categoric: glasul care îţi porunceşte să realizezi libertatea, autonomia. Realizând libertatea, realizezi eul absolut.

Dar până a se închide acest cerc de deducţii, trebuie să parcurgem etapele constituirii gândirii umane. Nu putem să refacem acest drum extrem de anevoios, de laborioase deducţii, adeseori forţate, ci vom indica numai cum, aplicând metoda antitetică, Fichte reuşeşte să arate cum, din primele principii decurg categoriile, intuiţiile, sensaţiile, cum imaginaţia creatoare face trecerea dela eul infinit, absolut, la eul limitat, cum imaginaţia reproductivă produce reprezentarea, Inţelegerea fixează reprezentările fluctuante în concepte stabilizate, cum puterea de judecată îmbină şi mânueşte în mod spontan, suveran şi *liber* conceptele — creatoare. In acest moment spiritul, pornit să-şi realizeze libertatea, şi-a ajuns ţinta: sub forma maximei limitări are totuşi maxima libertate. Raţiunea se poate îndrepta liberă spre un lucru sau altul. —

Până acuma am văzut cum eul este limitat de noneu, adică cum ia naştere cunoştinţa şi cum ajungem la libertate. Acuma trecem la cercetarea celeilalte propoziţiuni, care derivă

şi ea din Principiul 3 şi care fundează activitatea practică: „Eul determină, limitează noneul"..

Să ne întrebăm în prealabil: Dece a trebuit eul să fie limitat, dece această „degradare"? Am văzut că eul absolut este prin natura sa tensiune veşnică, inepuisabilă, pentru realizarea căreia întrebuinţează tactica creierii unui adversar: lumea (şi deci cunoştinţa, căci lumea ne este dată numai în cunoştinţă) este numai un instrument prin care eul absolut îşi realizează idealul. De aci prioritatea practicului asupra teoreticului. De fapt — omul în cele mai lucide şi profunde clipe de înţelegere a naturii — n'o poate înţelege: căci rostul, temeiul naturii nu este ea însăşi, şi cunoaşterea teoretică îşi primeşte lumina de altundeva. Noi nu ştim ce este natura prin teorie, ci prin practică: atunci când înţelegem că natura este o activitate de realizare a eului, a Libertăţii. Noi nu înţelegem realitatea, ci o simţim, *credem* că realitatea există. Această supremă siguranţă nu ne vine dela teoretic, ci dela practic. Omul o simte ca instrument al spiritului, al libertăţii, şi dacă numim actele de libertate ale spiritului morale, al moralităţii. Realitatea este potirul spiritului, teoreticul este justificat prin practică. Spiritul, Libertatea este impuls ce se vrea realizat: el creiază lumea, cunoaşterea. Traectoria spiritului ţinteşte spre idealul libertăţii: gândirea este în funcţie de idealul de îndeplinit al Libertăţii. Eul practic, prin obstacolul noneului, invocând idealul, stârneşte glasul datoriei: faptele noastre trebuesc să fie conforme cu idealul libertăţii. Astfel gândirea progresează spre ţinta infinită a idealului. Fichte se făleşte că numai el a putut explica origina imperativului categoric. Imperativul categoric îşi ia puterea de-a exige, de-a postula din facultatea de-a postula, a institui, a eului absolut! — Aşa dar vedem că voinţa, spiritul creiază lumea — şi nici decum o realitate metafizică, exterioară cunoaşterii.

Conştiinţa morală ne indică drumul de urmat: o misiune veşnică, poate inepuisabilă, dar care trebue să fie îndeplinită riguros. Datoria noastră rămâne să realizăm idealul: în activitatea noastră să nu fim conduşi decât de libertate, prin care participăm la veşnicie, la autorealizarea spiritului.

Astfel cercul deducţiilor este închis şi bătălia lui Fichte câştigată. A adus o soluţie pentru toate problemele dureroase ridicate de vieaţă şi explicaţia kantiană. Problema atât de arzătoare, cum să împaci „capul" cu „inima", mintea cu voinţa,

natura cu spiritul, necesitatea cu libertatea — aceste antinomii ce păreau fără posibilitate de armonizare — le-a rezolvat în sensul că armonia între ele nu este numai de dorit, dar ceva cert, necesar, că primul membru nu este decât o oglindire a celuilalt, şi un instrument, că există o „familiaritate” între ele şi deci posibilitatea inserţiunii reciproce. Fichte a retrăit şi descris geneza întregului sistem al cunoştinţei umane, deducându-l dintr'un singur principiu, fără pic de experienţă dubioasă, numai aprioric. Deasemenea a explicat strania sensaţie de realitate obiectivă. A scos în evidenţă misiunea omului: de-a fi purtătorul şi mediul de realizare al spiritului. Un sistem care epuisează tot orizontul cunoştinţii umane, împlinind toate exigenţele idealiste.

Ne amintim de polemica în jurul ateismului. Adversarii lui Fichte aveau aparenţa pentru ei. Oare nu poate fi calificat drept ateist cel care nu pomeneşte într'un sistem, cu pretenţia de-a epuisa întreaga cunoştinţă (realitate), niciodată în mod esenţial de Dumnezeu, şi instaurează în locul Lui tradiţional Eul absolut? Adversarii lui Fichte s'au făcut vinovaţi şi de superficialitate şi de lipsa spiritului filosofic. Dar tot atât de adevărat este că, fără daruri speculative, cu greu se pot stabili legături între eul absolut şi divinitate. Aceasta i-a dat de gândit lui Fichte. Pe de altă parte, după 1800 asistăm la o recrudescenţă a fondului de pietism din educaţia copilăriei sale şi a unei înclinaţii native spre religiozitate mistică.

Aşa încât îl vedem pe Fichte, după 1800, forând tot mai adânc sub principiile filosofiei sale, pentru a clarifica problema relaţiilor între divinitate şi lume-cunoştinţă.

Perioada a doua, care exterior coincide cu mutarea la Berlin şi abandonarea provizorie a carierei universitare, iar interior cu isbucnirea preocupărilor religioase, se caracterizează nu numai prin neobositele reluări ale vechilor idei, ci şi prin încercarea de-a desvălui latenţele teologice ale „eului absolut”. Intr'adevăr, eul absolut are potenţe speculative, care-l pot aduce lesne în raport de identitate cu conceptul divinităţii.

Să nu uităm că eul absolut se caracterizează prin libertate absolută, demiurgică, prin faptul că este o condiţie a cunoştinţei şi a lumii. Mai este, tocmai deaceea, dincolo de conştiinţă.

Aci dăm de un aspect periculos. Dacă principiul cunoştinţei nu este înlăuntrul ei — idealismul cade, şi devine

realism, „dogmatism". Fichte şi-a dat seama că Principiul 1, actul de autofundare al eului, nu poate intra în conştiinţă, căci aceasta apare d'abea mai târziu, şi că se ridică o grea problemă în calea exigenţei idealiste. Fichte arată că prin reflecţia filosofică, care pătrunde structura gândirii, filosoful infereazǎ din această structură principiul 1. Am aduce, ca analogie din domeniul psihologic, exemplul, de altfel utilizat şi de Schelling în acest loc, al inconştientului (sau subconştientul). Când se petrec în conştiinţa noastră bruste schimbări fără să ne dăm seama, schimbări în structura trăirilor, le punem pe seama unor schimbări de structură din in- sau subconştient. Noi simţim numai efectele, dar nu şi procesul de trecere, care ca atare nu poate să treacă aidoma dela un plan pe altul. Prin extrapolare, am ajuns la activitatea inconştientului, după cum, judecând după structura cunoştinţii, ajungem la actul eului absolut. Eul absolut este o necesitate logică, pentru a explica principiile 2 şi 3. Fichte atacă stăruitor această problemă. In cercetările sale următoare abandonează însă vechia nomenclatură, înlocuind termenul „eu absolut" prin „Vieaţă", „Absolut", „Dumnezeu". Preocupările lui Fichte se deplasează tot mai mult spre acest început al filosofiei, până când va putea arăta omniprezenţa divinităţii, pulsând prin toată realitatea, quasi-panteist.

Fichte se luptă tot mai intens ca să facă inteligibil cum principiul 1, fundamentul cunoştinţii, neschimbat încă în subiect şi obiect, nu poate intra în conştiinţă, dar este totuşi de natură spirituală, şi anume fundamentul gândirii. In ultimele lucrări arată că nu putem ajunge la el cu conceptele, cari sunt numai forme. Despre Dumnezeu putem şti numai forma, adică structura, dar nu şi conţinutul. Ştim că la fundamentul gândirii (al realităţii) este ceva, dar nu ştim ce. Din conştiinţă nu putem eşi, orice realitate este o realitate numai „pentru noi", nu „în sine", dar structura experienţei documentează un principiu superior, care o fundează. Gândirea poate ajunge la cunoaşterea acestei structuri, a formei („cum lucrează") dar nu şi la materia ei („ce este"). Singura posibilitate de-a rămâne în contact cu principiul este trăirea, activitatea, când lăsăm ca el să lucreze în noi şi să-şi realizeze prin gândirea şi vieaţa noastră înaltele sale scopuri. Deaceea vedem primul principiu numai ca un ideal al activităţii noastre, şi nu ne putem încumeta să ştim „ce este", în mod concepţional. Nu trebue însă să credem că Fichte a devenit misolog. Raţiunea

rămâne identică cu Principiul prim, cu Vieaţa, Dumnezeu, numai conceptul este un instrument ineficace, care nu poate cuprinde ceeace îl depăşeşte. Insă un om care trăeşte originar „în lumină", „curat, luminat, cum Dumnezeu l-a lăsat", care nu opune inhibiţii desfăşurării normale a spiritului, devine părtaşul lui.

Ceeace omul poate trăi şi cunoaşte nu este însă identic cu principiul prim, cu Dumnezeu. Altfel am cădea în panteism determinist. Dar cum se poate explica 1) că gândirea noastră este de origină divină, dar şi 2) neidentică cu ea? Fichte trebue să explice trecerea dela divinitate la realitate. Cum se face că, cu tot hiatul ce există între divinitate şi cunoştinţă — lume, cea din urmă poartă amprenta divinităţii?

Fichte precizează că Divinitatea şi cunoştinţa nu sunt identice. Aceasta din urmă este numai o proecţie, o schemă a divinităţii, o imagine, care păstrează în ea ceva divin, structurând prin ea realitatea, dându-i natură divină, dar deosebită de divinitatea transcendentă.

Pentru a lămuri mai bine această teorie, Fichte a găsit în teologia creştină o formă explicativă analoagă. Anume teoria Logosului din Evanghelia lui Ioan. După cum Logosul este fiul lui Dumnezeu, dar proectat în afară, în lume, reflexul Fiinţei (Sein) în existenţă (Dasein), astfel şi cunoştinţa este o schemă proectată a divinităţii. Avem astfel analogia: Dumnezeu-Logos şi Principiul prim (Dumnezeu, Absolut, Vieaţa, Eul absolut) şi Principiul secund (Cunoştinţă-Ştiinţă). Trecerea dela Divinitate la realitate, dela infinit la finit se explică ca o proecţie, o schemă, în acelaş timp înrudită, dar şi deosebită de principiul prim. Am asemăna acţiunea aceasta cu magnetul şi câmpul său. Câmpul este structural înrudit cu magnetul, dar nu este chiar bucata de fier.

Substituind termenii, putem spune din nou că isvorul tuturor lucrurilor este Dumnezeu, liber, creator, raţional, vieaţă veşnică. El stârneşte noneul, lumea, cunoaşterea, pentruca prin luptă să-şi manifesteze natura de veşnică activitate liberă. Omul cunoaşte şi realizează acest progres al Dumnezeirii. Cercetând schema revelată în cunoştinţă, filosoful poate ajunge la convingerea existenţii lui Dumnezeu şi a misiunii sale de rob al Libertăţii. Exigenţele divinităţii îi apar drept idealurile morale, revelate de glasul conştiinţii, prin imperativul categoric. Omul, lumea, cunoştinţa, sunt metamorfoze, etape ale vieţii divine.

O lumină mistică iradiază din paginile în care Fichte descrie acestea. Titanismul în linia *Sturm und Drang*-ului dela început face loc unei umilinţe receptive. Armonia între lume şi voinţă este posibilă, fiindcă amândouă sunt de origină divină, amândouă sunt structurate de acelaş câmp de forţe divine. Omul şi lumea sunt înrădăcinate în Dumnezeu, revelatoare ale divinităţii. Ascultând de glasul datoriei, ascultă de vocea divină, acţionând moral, ajută la progresul divinităţii, la sfinţirea tot mai mare a realităţii. Realizând Cuvântul, adică gândind corect, pătrunzând până la condiţiile cunoaşterii, refăcând genetic structura cunoştinţii, aşa cum a făcut-o Fichte în Teoria Ştiinţei, realizăm pe Dumnezeu. Căci Cunoştinţa este viziunea lui Dumnezeu.

Semnul că suntem în armonie cu scopurile divinităţii este Iubirea. Este semnul că nimic opac, nicio inhibiţie nu se opune desfăşurării divine, că suntem centraţi în Dumnezeu, executori fideli. Iubirea este sentimentul Fiinţii (Affekt des Seins). Mai recent, Krueger a arătat că orice sentiment este reprezentantul în conştiinţă al unei totalităţi psihice. Astfel şi Iubirea ar fi semnul că între om şi Dumnezeu este un raport de articulare într'o totalitate, care nu poate fi descrisă conceptual, dar a cărei realitate este dată tocmai în afectul Iubirii. Fără să-l poată formula conceptual, omul trăeşte din isvorul vieţii, în mod originar.

Această stare existenţială este ultima, cea mai nobilă stare a sufletului omenesc. Nu toţi o pot împărtăşi şi realiza. Până la ultima treaptă de genuinitate a trăirii şi de intuiţie a existenţii unui principiu ultim sunt cinci trepte.

1. Omul ia lumea ca atare, cum e dată de simţuri. Este realismul naiv, şi treapta cea mai de jos a moralităţii.

2. Omul descoperă o ordine în lume — dar atât. Ascultă de legi şi comandamente. Este cazul moralei heteronome.

3. Omul depăşeşte stadiul „găsirii" legilor în afară, îşi dă singur legi. Etica autonomiei. Kant. Moralitatea superioară.

4. Omul depăşeşte credinţa că el — şi numai el — a creiat legea, şi înţelege că exerciţiul libertăţii sale este în serviciul divinităţii. Inţelege că Dumnezeu a creiat ordinea şi legea şi că realizarea lor este înfăptuirea unei misiuni divine. Este perspectiva religioasă.

5. Ultima treaptă nu este moralmente superioară. Aci omul a ajuns la claritate teoretică asupra celor realizate àctiv, moral, în treapta 4. Este stadiul Teoriei Ştiinţei, în care

Ştiinţa este viziunea principiului divin.

Omul îşi lămureşte astfel tot mai adânc fiinţa şi misiunea, trecând dela starea primitivă de disipaţie, la intuirea unei ordine, apoi la crearea legilor, apoi la evidenţa practică şi teoretică a Dumnezeirii, când descoperă imanenţa chipului divin în lume şi înalta misiune a omului, origina divină a lumii şi a omului, posibilitatea de mântuire, de revenire la puritatea originară de „fiu al soarelui" (cum ar spune Rimbaud).

Inainte de Teoria Ştiinţelor (în versiunea din „Indrumări spre vieaţa fericită"), Creştinismul a fost singura doctrină şi viziune cari a înţeles acest lucru. Dumnezeiasca faptă a lui Iisus a constat în a fi revelat omului filiaţia sa divină, ceeace cu mijloace teoretice va face şi Teoria Ştiinţei. Teoria Ştiinţei, ca şi Creştinismul, reinstalează pe om în demnitatea originară de copil dumnezeesc, şi îl scapă de chinul cel mare al grijilor ambiţioase. Omul se simte acuma — dacă nu refuză să vadă — că este purtat de Dumnezeu, un instrument al Dumnezeirii, care-i indică drumul prin glasul conştiinţii, cu totul la dispoziţia Lui, abandonând orice voinţă proprie, despersonalizându-se. Nu mai are acuma voinţă proprie, căci pe treapta a 4-a şi a 5-a simte *că* şi *ce trebue* să facă pentru a fi pe linia misiunii sale. Astfel numai îşi realizează vocaţia umană, ca prin acte inspirate de autonomie, de Libertate, (care este esenţa Divinităţii), să facă drum în lume Dumnezeirii, alipindu-se cât mai mult — pentru a fi el însuşi — de Insuşimea originară: Dumnezeu.

Moartea prematură l-a împiedecat pe Fichte să amănunţească şi mai mult acest tablou nu lipsit de grandoare, prin care omul şi lumea sunt reaşezaţi în centrul divinităţii. L-a împiedecat însă şi să răspundă la unele dificultăţi ridicate de noua formă a filosofiei sale. Două sunt dificultăţile principale.

In primul rând trecerea dela primul la al doilea principiu, dela Dumnezeu la Cunoştinţă nu este clar. Referirea la teoria Logosului nu clarifică nimic, căci în filosofia creştină aceasta este chestie de dogmă, nu de înţelegere raţională. Apoi Fichte a împins primul principiu tot mai înafară de cercul cunoştinţei, periclitând astfel idealismul. Cunoştinţa nu este identică cu primul principiu, ci numai o schemă. Ceea ce se petrece în conştiinţă, cunoştinţa, nu se produce din impuls şi din legi proprii, ci ca afectări de-afară, din partea principiului prim. N. Hartmann reia această obiecţie mai veche

şi arată din nou cum Fichte a răsturnat idealismul primei epoce, transformându-l într'un realism absolut al divinităţii. Principiul explicativ al cunoştinţei nu este în lăuntrul, ci în afara ei, în Dumnezeu. Dumnezeu funcţionează aci ca un lucru-în-sine.

In al doilea rând exigenţa libertăţii dela început a fost şi ea răsturnată. Pe când la început era preconizată libertatea eului, personalitatea, acuma se laudă pasivitatea eului faţă de misiunea divină, lipsa de voinţă, abandonarea eului şi a personalităţii. Libertatea nu mai este în om, ci înafara lui, în Dumnezeu. Omul perfect moral este „fără voinţă", despersonalizat.

Cu aceasta am circumscris sumar şi schematic Teoria Ştiinţei şi etapele ei. Trecem acuma la expunerea ştiinţelor particulare.

III. Ştiinţele particulare.

S'a amintit că Teoria Ştiinţei, ca adevărată ştiinţă a ştiinţelor, fundează toate celelalte ştiinţe particulare. Fichte n'a aprofundat decât ştiinţele morale, neglijând pe cele ale naturii. (De unde şi cearta cu Schelling). Vom schiţa principiile acestei filosofii practice, şi anume ideile etice, juridice, politice şi economice ale lui Fichte. (Estetica şi Pedagogia n'au fost tratate decât accidental. Numai pedagogia s'a bucurat de o mai amplă desvoltare în *Cuvântările către naţiunea germană*).

1. *Etica*

Ideile etice ale lui Fichte se găsesc expuse în *Etica* (Sittenlehre) din 1798 şi 1812, precum şi în conferinţele despre *Misiunea savantului* şi *Natura savantului*.

Etica trebuie să răspundă la întrebarea: după ce principiu trebue să-mi reglementez activitatea mea? Etica fiind o ştiinţă particulară, principiul ei trebue dedus din Teoria Ştiinţei.

Am văzut că alfa şi omega sistemului fichtean este libertatea, esenţa primului principiu. Eul absolut este cuprins, prin natură, de un dor infinit de a-şi realiza firea, în luptă cu rezistenţele întâlnite. Ştim că aceste rezistenţe şi le-a creat însuşi Eul în Noneu. Acum apare şi conştiinţa, scindarea în

obiect şi subiect. Eul devenit conştient, aceasta înseamnă că se ia pe sine de obiect. Dar care poate fi conţinutul acestei gândiri? Eul ca obiect, înseamnă că natura eului, libertatea, este dată ca conţinut. Libertatea însă este şi voinţa, căci libertatea este efort de-a realiza anumite planuri, anumite ideale. Omul se simte voind, — voind să ajungă anumite idealuri, — iată un fapt originar, pe care îl simte oricine. Conştiinţa înrădăcinează în eu, iar eul este libertatea. Pentru a se realiza, omul trebue să realizeze această lege înscrisă în chiar natura eului: de-a fi liber, autonom, creatorul legilor sale de activitate. Libertatea însă constă în putinţa conceptelor de-a avea cauzalitate asupra naturii. Suntem în cadrul celui de-al treilea principiu: propoziţiunea care fundează activitatea practică: „Eul determină noneul".

Desfăşurarea libertăţii este misiunea omului. Omul este la origină liber, căci creaţia lumii şi a gândirii este un act de libertate. Omul trebue să acţioneze în conformitate cu această natură a sa, dacă vrea să fie el însuşi. Cum emblema omului este libertatea, maxima sa de conduită poate fi numai: Fii liber! Fii autonom, nu te lăsa influenţat de legi străine, ci condu-te de legile proprii! Lucrează astfel ca maxima conduitei tale să-ţi poată fi o lege pentru toată vieaţa! Cum însă această lege morală este dată de conştiinţa morală, se mai poate spune: Lucrează întotdeauna în acord cu conştiinţa ta!

Activitatea morală constă în realizarea libertăţii, aşa că este uşor de înţeles că activitatea noastră nu trebue să aibă alt scop decât realizarea acestei misiuni umane. Libertatea trebue realizată, nu pentrucă promite un profit, ci pentrucă libertatea trebue realizată de dragul libertăţii. Aceasta este nobleţea şi misiunea omului. Reflectată în conştiinţă, această atitudine este trăită ca împlinirea datoriei de dragul datoriei.

Ni se ridică în cale o piedică. Desigur voinţa ţinteşte spre activitate liberă, şi cată să păstreze această direcţie în lupta cu lumea, impunându-i pecetea libertăţii. Dar este oare posibilă modificarea naturii, cu legile ei necesare, prin activitatea morală, condusă de libertate? Nu este un hiat între necesitate şi libertate? Ştim că această dificultate, pe care nici Kant n'a biruit-o complet, a fost rezolvată de Fichte în mod idealist. Ştim că între Natură şi Voinţă, între necesitate şi libertate nu există hiat. Activitatea teoretică (lumea) şi activitatea morală (practica) isvorăsc din activitatea eului. Armonia între ele este posibilă, căci sunt îngemănate.

Natura nu este ceva străin spiritului, găsit de-a gata, ci un produs al spiritului însuşi. Ştim că la fiecare impulsiune a eului, de a-şi realiza fiinţa, libertatea, — corespunde noneul, şi anume o modalitate a noneului, diferită după diferitele activităţi ale eului. Aşa dar este o relaţie între activitatea eului şi structura noneului. Răspunsurile noneului sunt adaptate după structura eului. Natura nu există decât în virtute şi în funcţie de activitate morală (adică realizarea libertăţii). Cum cele două domenii nu sunt numai de origină comună, dar şi cuplate funcţional, este natural ca armonia, posibilitatea de articulare reciprocă să fie posibilă. Natura este instrumentul. de revelare al libertăţii. Obiecţia cea grea este spulberată, şi posibilitatea actului moral arătată. Natura nu este amorală, antinomică libertăţii şi moralităţii.

Natura ne este dată în cunoştinţă, şi ea însăşi este un produs al eului teoretic. Dacă însă natura este în funcţie de scopuri morale, practice, dacă cunoaşterea deci este în fond morală, însemnează că valoarea ei nu este în ea însăşi, ci în practică, în eul practic. Vedem încă odată că raţiunea teoretică este subordonată celei practice. Prioritatea raţiunii practice izvorăşte din faptul că ea este mai aproape de izvorul tuturora, eul absolut. Ceeace Kant a bănuit numai, a demonstrat Fichte.

Dar vorbind de libertate, nu vorbim poate de activitate arbitrară, anarhică? Sau dacă negăm această bănuială, afirmăm că suntem sub imperiul necesităţii, — şi atunci cum se împacă asta cu libertatea? Fichte arată: 1) că omul este liber prin natură, dar 2) că această libertate decurge în mod necesar din legile eului, şi se poate desfăşura numai după legi structurale necesare. Avem libertatea de-a face sau nu face anumite lucrări, dar nu cea de-a ne face de cap. Necesitatea (legea) şi libertatea isvorăsc din principiul I. Or în principiul întâiu obiectul şi subiectul sunt confundate. Subiect vasăzică libertate, obiect legalitate, necesitate. Dela început legea, necesitatea şi libertatea coexistă. *Legea* morală constă în a fi *liber*.

Omul trebue să ducă la îndeplinire misiunea sa, după indicaţiile conştiinţii morale, care-i spune datoria. Trebue să fie moral, adică să acţioneze în conformitate cu fiinţa sa, liber, autonom, răspândind tot mai multă libertate, lărgindu-i domeniul. Omul are oarecum o misiune de „esenţializator" al lumii. Idealul lui trebue să fie ca întreaga omenire să devie

morală, liberă, colaboratoare la triumful final al Rațiunii și al Libertății. Deaceia se ivește, pe lângă imperativul categoric:, fii liber, fii autonom! și corolarul: Liberează, trezește, promovează libertatea între oameni!

O nouă obiecțiune ne ese în cale. Dacă lumea este din fire morală, dacă fiecare poate auzi glasul datoriei în conștiință: dece mai există răul pe lume? Nu putem pune răul pe seama unui al doilea principiu antagonist, deoarece afară de eu și produsele sale nu există altceva nimic. Răul nu poate fi o activitate, ci trebue să fie o pasivitate. Intr'adevăr, natura omului este activitate. Cel mai mare păcat este pasivitatea, refuzul de a-și îndeplini misiunea, firea. Din această nerespectare a legii propriei firi provine răul. Răul provine, cu cuvintele lui Fichte, din *lenevie*. Păcatele cardinale sunt specii ale leneviei, d. p. lașitatea este lenevia de-a fi independent față de altul, felonia este modul de procedare al lașului, care vrea să-și atingă scopurile, etc.

In serviciul misiunii morale supreme, de-a fi liber și liberator sunt puse o seamă de datorii, și anume:

I. *Datorii către sine.*

1. generale: de a-ți păstra viața;
2. speciale: de a-ți alege și exercita corect o profesiune.

II. *Datorii către alții.*

1. generale (adică în raport cu semenii, ca oameni în genere):

a) datoria de-a recunoaște libertatea spirituală, corporală și materială a semenilor;

b) omenie în timpul conflictului cu semenii: iubirea dușmanului;

c) promovarea moralității printre semeni.

2. speciale: datorii relative la raporturile profesionale cu semenii.

Din această listă de datorii reese că Fichte visează în special semenii, comunitatea. Progresul societății, nu binele individului, este scopul moralității. Trupul, inteligența, eul, trebue respectate, păstrate, cultivate numai în măsura în care servesc comunitatea și scopul moral: dacă este necesar, trebue sacrificate. Principalul este realizarea continuă a idealului: eliberarea întregii omeniri, până ce actuala societate, la capătul

procesului de purificare, a devenit ceeace trebue: o comunitate de sfinţi, de fiinţe ideale.

Etica lui Fichte nu este egocentrică, ci sociocentrică. Ultima înţelepciune este eroica lepădare de sine în serviciul misiunii şi al comunităţii, un fel de *eros paidagogos* pentru întreaga umanitate, simplicitate şi sinceritate în raporturile cu semenii, iar în faptă forţă şi curaj, cinste şi credinţă.

Exigenţele atmosferei de *Sturm und Drang* dela care pornise Fichte la început, titanismul personalist şi însetat de originalitate s'a transformat cu totul: de fapt eul nu mai este liber. Eul lucrează după comandamente ce vin dinafară de el. Este sub conducerea unui determinism metafizic. Omul, în stare de maximă moralitate, nu este „liber", ci lucrează după necesităţile de autodesfăşurare ale Libertăţii. După cum în domeniul teoretic idealismul s'a convertit în realism, astfel în domeniul practic, etica autonomiei s'a transformat în determinism metafizic.

2. *Dreptul, Politica şi Economia politică.*

Pentru Fichte morala este forma interioară, a societăţii, dreptul numai forma exterioară. Moralitatea vine dinlăuntrul omului, dreptul este un cod de porunci ce se impun din afară, cu constrângere, fără asentimentul interior al omului Morala isvorăşte din conştiinţa morală a datoriei, dreptul dintr'un contract. Morala este libertate, dreptul constrângere. Morala este programul progresului ideal infinit, dreptul realitatea defectoasă şi o reglementare provizorie a relaţiilor dintre oameni, o treaptă inferioară a moralităţii.

Dreptul este o activitate practică, adică trebuie să răspundă la întrebarea: Cum realizează omul libertatea? Deasemenea trebuie dedus din Teoria Ştiinţei. Fichte a tratat problemele juridice în: *Fundamentul dreptului natural* (Grundlage des Naturrechts, 1796), *Sistemul Dreptului* (System der Rechtslehre, 1812) şi în *Teoria Statului* (Staatslehre, 1813).

Principiul dreptului trebue dedus din Teoria Ştiinţei, şi anume arătându-se drept o limitare a conştiinţei de sine. Eul întâlneşte în calea sa noneul. In cazul de faţă, constituirea eului stârneşte ivirea a ceeace nu sunt eu — adică a *celuilalt*. Instituindu-se eul, el îşi acordă capacitatea de-a fi liber. Cum între eu şi noneu este o relaţie de — am zice — structură analoagă, acest celălalt trebue să fie şi el liber. Dece?

Ne aducem aminte că reprezentarea obiectului este o determinare a eului prin noneu. Eul este limitat, afectat de noneu. Această limitare, această activitate a noneului asupra mea, ia forma unei porunci către mine pentru o activitate viitoare. Dar suntem în domeniul moralei. Activitatea noastră, astfel determinată, trebue să fie liberă. Aceasta este posibil într'un singur caz: dacă şi noneul — celălalt — este tot un eu liber, o fiinţă raţională. Cine poate fi acest noneu liber? Numai un ins asemenea mie, un individ, un semen. Insă el nu poate fi liber decât dacă eu îi respect libertatea. Vedem, aşadar, că pentru a fi liber este nevoie de prezenţa semenilor, şi de respectarea reciprocă a libertăţilor.

Rezultatul acestei deducţii este important, şi aduce şi o notă nouă faţă de Teoria Ştiinţei. Aflăm prin ea că omul nu-şi poate realiza omenia sa, de fiinţă liberă, decât numai în comunitate, în societate, că omul este necesar sociabil.

Oamenii trebuie să respecte libertatea semenilor prin limitare reciprocă a voinţii şi libertăţii lor. Manifestarea libertăţii necesită concursul corpului — aşadar şi acesta trebue respectat.

Principiul dreptului este manifestarea libertăţii într'o comunitate juridică, prin limitare reciprocă a libertăţii. Aceste nevoi fundamentale ale omului şi ale societăţii se consfinţesc într'un contract social, în care membrii comunităţii se obligă să-şi respecteze reciproc libertatea şi să-şi de-a concurs contra celor în ruptură de pact. Toţi se supun aceloraşi legi, iar scopul legilor este de-a face posibilă, nu tihna, ci realizarea misiunii umane.

Fichte arată că starea de drept este un provizorat, inerent treptei actuale de desvoltare, care va face loc unui regim de pură moralitate, fără constrângere exterioară. Concepţia aceasta se deosebeşte de cea a lui Rousseau: pentru Fichte starea de drept nu este un produs târziu al societăţii, ci prima etapă, starea primitivă a societăţii.

Dar cine va supraveghia şi va organiza aplicarea legilor? Statul garantează desvoltarea morală a omului, iar constrângerea nu este decât pentru binele tuturora. Statul mai trebue să creeze şi să asigure cadrul material în care se desfăşoară vieaţa umană, căci sunt necesare la îndeplinirea misiunii. Statul trebue să asigure şi vieaţa materială a omului. Aceasta

justifică creaţia claselor sociale, pe baza diviziunii muncii. Clasele fundamentale sunt agricultorii (cei ce extrag materiile prime), meseriaşii, (cei ce le prelucrază), şi negustorii (cei ce fac naveta între primele două clase). Clase auxiliare sunt conducătorii, armatele şi savanţii. In „Staatslehre" preconizează un fel de logocraţie, în care savanţii organizează statul.

Incă din 1800 a apărut extrem de actualul proect de autarhie naţională, anticipând ideile moderne despre autarhie, economie planificată, etc. Fichte pleacă dela ideia că echilibrul organic este neapărat necesar pentru un stat. Fiecare individ trebue să îndeplinească o funcţiune, totul trebue să fie supravegheat de stat, fiecare să contribue cu ceva. Or acest echilibru este stricat prin invaziunea unor elemente străine, graţie comerţului internaţional. Mărfuri străine, produse în condiţiuni de muncă cu totul altele, periclitează producţia proprie. Comerciantul străin are tot profitul, dar nu contribue cu nimic, asemeni indigenilor, la sarcinele statului şi n'are nicio răspundere morală. Monedele străine introduc fluctuaţiuni periculoase de curs. Se impune eliminarea acestor turburări, prin închegarea unui stat perfect închis, care să-şi satisfacă singur toate trebuinţele, renunţând la comerţul exterior. Pentru realizarea acestui stat este necesară planificarea întregii economii naţionale, intervenţia statului în producţie şi construcţie, repartizare din oficiu în diferitele clase şi păstrarea echilibrului lor. Statul fixează preţurile în raport cu bunul cel mai necesar: pâinea. Moneda îşi ia puterea din voinţa statului (teoria juridică a monedei) şi poate fi orice substanţă. Suma monedelor circulante trebue să fie identică cu avuţia naţională, iar statul va veghia asupra menţinerii acestui raport. Dreptul de proprietate nu este un drept asupra lucrurilor, ci asupra activităţii mele. Nu posed pământul, ci dreptul de a-l lucru exclusiv în folosul meu. De fapt acest drept constă în asentimentul semenilor mei, cari-mi conced, prin autolimitare, dreptul şi libertatea de a-l lucra.

Echilibrul acesta organic între activităţile economice, între clasele sociale, poate fi menţinut numai cu preţul unui antiliberalism complect şi a socialismului de stat. Fichte a fost primul socialist german, căci vede individul în funcţie de binele întregii comunităţi naţionale. Ca atare este un prefigurator al naţional-socialismului.

Instaurarea acestei stări de economie autarhică se face printr'o „lovitură de stat", pregătită pe îndelete. 1) Se va

rotunji, prin cumpărare, schimb sau cuceriri, pământul ţării, astfel ca să cuprindă toate materiile prime necesare economiei naţionale. 2) Perioadă de tranziţie: promovarea industriei indigene în ramurile vitale ale producţiei şi educarea populaţiei cu produse indigene, chiar surogate. 3) Retragerea monedelor străine, crearea unui nou etalon, suspendarea comerţului exterior, închiderea graniţelor. Pentru afacerile în curs se instituie monopolul statului, care lichidează afacerile prin clearing, contingentare etc., având grijă ca din banii străini pe care îi are să-şi procure materii necesare sau să aducă opere de artă şi savanţi, etc.

Statul hermetic închis, organism ferit de turburări, va face, după Fichte, posibilă îndeplinirea misiunii umane.

Ultimele lucrări ale lui Fichte în legătură cu statul sunt străbătute de un intens suflu de mesianism. M. Wundt arată cum evoluiază concepţia lui Fichte în decursul anilor, dela statul juridic-poliţist, la statul economic autarhic, la statul cultural, cu misiunea de-a promova cultura, la statul educativ, cu misiunea de-a educa poporul, pentru a sfârşi cu statul mistic, Imperiul, armătura exterioară pentru realizarea misiunii grandioase date poporului german de-a înfăptui pe pământ imperiul Raţiunii, al Libertăţii şi al Dumnezeirii. Din paginile calde ale Teoriei Statului isvorăşte un chiliasm, o aşteptare mesianică a unei Civitas Dei pe pământ, împărăţia cea de o mie de ani, prorocită de Isus.

Fichte rămâne şi în Filosofia practică credincios gândului său capital că misiunea omului este realizarea necontenită a libertăţii. Teoria Ştiinţei a revelat această misiune, partea practică a filosofiei sale arată modalităţile de înfăptuire prin vieaţa în comunitate. Societatea apare ca mediul în care, — şi numai în care — se poate realiza misiunea omului, fiind scena tot mai transfigurată a unei purificări sufleteşti şi sanctificări finale.

Filosofia lui Fichte reprezintă unul din eforturile cele mai remarcabile şi adâncite de a aduce pe om la adevăratele isvoare ale fiinţei sale. (Căci orice filosofie porneşte dela sentimentul dureros că nu trăim „adevărata viaţă"). Rareori s'a dat omului o origină şi o misiune atât de înaltă şi nobilă ca în filosofia lui Fichte, rareori s'au exaltat cu atâta pasiune posibilităţile omului. Prin justă filosofare omul poate intra în contact cu isvorul fiinţei sale, îşi poate realiza misiunea

de-a fi pe pământ vehiculul Vieţii, al Spiritului, al Dumnezeirii, — nu numai herald, ci chiar o etapă de realizare.

Această intuiţie fundamentală a filosofării lui Fichte a cerut un sistem idealist. Depăşindu-l pe Kant, a soluţionat o seamă de dificultăţi sistematice ale acestuia: problema lucrului în sine, trecerea dela teoretic la practic, problema sistemului dedus dintr'un principiu unic, în a cărui transparenţă omul intueşte origina sa divină, misiunea de-a fi liber şi creator.

Fireşte că sistemul fichtean a fost târât şi el în catastrofa sistemelor idealiste. Nici reactualizat, în toate amănuntele dialecticii sale, nu poate fi.

Se pare că la rădăcina tuturor marilor sisteme cari au încântat şi consolat omenirea cugetătoare sunt câteva intuiţii fundamentale. Se pare că fiecare sistem le explicitează, parţial sau total, până într'un anumit nivel şi pe căi diverse. Fichte a fost unul din acei ce au reliefat mai bine aceste intuiţii fundamentale filosofice: că omul este un fragment în proces de reintegrare într'o unitate ce-l depăşeşte, că din acest fapt îşi ia sentimentul misiunii sale, că libertatea, forţa creiatoare a omului este „în serviciu comandat", că misiunea umană nu se poate realiza decât într'o comunitate organică, că savantul — în deosebi filosoful — are o înaltă misiune educativă. In rezumat, filosofia este o autoterapie a orgoliului, a titanismului, al anticei hibris.

Şi ştim că Fichte a plecat din atmosfera periculoasă a lui Sturm und Drang. Meritul este cu atât mai mare. Deaceia Fichte rămâne o etapă importantă în istoria filosofiei şi gândirea sa unul din puţinele tipuri de filosofare.

Friedrich Wilhelm Schelling

Viața și Opera

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling s'a născut în anul 1775, la Leonberg (Würtemburg), ca fiu al unui profesor cleric (diacon) al seminarului din Tübingen. In această instituție de cultură serioasă își face studiile, vădindu-se a fi un copil precoce ca inteligență, plin de zel la studiu, și o fire entuziastă, atotcuprinzătoare. Un amănunt interesant: se pare că în răstimpul studiilor severe ce urmează, găsește totuși răgazul de a traduce „Marseilleza" în versuri germane, inițiativă pentru care nu scapă nepedepsit.

Tradiția clasică a Instituției îi oferă, pe lângă studiile de exegeză biblică sau de informație filosofică, și putința de a adânci cultura antichității, considerată drept bază a pregătirii teologice.

Are ca tovarăși de școală, pe Hölderlin și pe Hegel, — mai mari ca vârstă decât el, — cu cari se întâlnește însă pe același plan de preocupări și năzuințe. Entuziasmul pentru filosofia lui Fichte se vădește în disertațiile sale: *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794) și *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795).

Ceva mai târziu, un scurt popas în Leipzig îi dă prilejul de a-și agonisi o solidă informație științifică, care se și transformă, în spiritul său activ, într'o concepție inedită, ce nu întârzie să apară, sub titlurile: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), și *Von der Weltseele* (1798). Cu acest prilej are norocul să deștepte interesul lui Goethe, la care găsește același entuziasm pentru Științele Naturii și viziunea lor sintetică. Schelling pare a fi fost, dealtfel, singurul filosof contemporan spre care s'ar fi simțit atras Goethe.

Cu sprijinul acestui mare prieten și al lui Fichte, își începe cariera universitară, fiind numit la Jena, în 1798.

Acum, în înfrigurarea unei glorii atât de neîntârziate, și a așteptării „grupului romanticilor" din Jena, scoate la iveală Schelling o adevărată avalanșe de lucrări, ce nu-și va mai urma cursul acesta rapid și rodnic în anii de mai târziu: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1798), *Einleitung zum Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*

(1799), *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (1800).

Firea entuziastă a lui Schelling, mintea sa vioaie, veşnic în căutarea unor pretexte noui de gândire, se încorporează uşor cercului romanticilor, iar noaptea anului 1800 întruneşte laolaltă pe Goethe, pe Schiller şi pe Schelling, — într'o simbolică prietenie. Preocupările ştiinţifice ale celui dintâi, caşi teoriile estetice ale celui de-al doilea, vor da lui Schelling îndemnul şi siguranţa unei viziuni universaliste în filosofie, deschizându-i şi noui perspective de activitate: *System des transzendantalen Idealismus* (1800), *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), *Bruno, oder über das göttliche Prinzip der Dinge* (1802), *Ueber die Methode des Akademischen Studiums* (1803), *Philosophie und Religion* (1804).

Poate că nu este străină de această neobosită producţie, nici influenţa pe care o exercită asupra sa Karoline Schlegel, devenită mai târziu soţia lui Schelling, cu aportul ce-l aduce prezenţa ei însufleţitoare în viaţa acestui om de o aparenţă aspră şi nobilă; în orice caz, stranie coincidenţă, dela moartea ei (1809), seria operelor lui Schelling nu mai numără lucrări de aceeaşi valoare, deşi, stabilindu-se în München pentru mult timp, după o scurtă şedere în Würzburg, găseşte o nouă sursă de inspiraţie în scrierile unui J. Böhme.

Timpul efervescenţei creatoare însă a trecut; polemicele nu totdeauna elegante cu Fichte sau Jacobi, l-au uzat, iar noua consacrare ce o primeşte din partea lui Friedrich Wilhelm al IV-lea, care îl chemase în 1841 la Universitatea din Berlin spre a combate hegelianismul, nu-i mai poate da vioiciunea şi rodnicia spirituală de altădată.

Avântului idealist al primelor opere, i-a succedat o fază de contemplare şi teorie estetică, pentru a se pierde apoi în speculaţiile mistico-teosofice ale lucrării *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809).

Spirit viu, însetat de o continuă împrospătare ideologică, Schelling evoluează cu uşurinţă printre sistemele filosofice cele mai variate, fără a avea conştiinţa propriei sale mobilităţi. Deaceea, poate, va fi împins în umbră de masivitatea mai coherentă a operei lui Hegel. Cu atât mai mult cu cât mersul propriei sale gândiri îl mâna spre un scepticism şi agnosticism raţional, — atitudini ce nu-l mai îndeamnă la ieşiri combative.

Schelling moare în 1854, la Ragaz, lăsând încă parte din opere nepublicate (între altele: *Philosophie der Mythologie und Offenbarung*).

Schelling este unul dintre reprezentanţii Idealismului german, al acelui curent de doctrină spiritualistă care pare a fi o strălucită compensaţie teoretică, faţă de realitatea politică destul de sbuciumată şi întunecată de atunci.

Sub impulsul filosofiei kantiene şi a estetismului epocii romantice, se porneşte o frământare de idei din cele mai fecunde: preocupările privitoare la artă, morală, ştiinţă, viaţă sufletească, chiar metafizică, sunt aproape un joc de societate, întreţinând o zare mereu deschisă discuţiei asupra *conceptelor* de bază ale acestor realităţi spirituale.

Scriitori geniali — ca Goethe sau Schiller — atrag publicul spre contemplarea unor probleme de cugetare autentică, prezentate într'o formă artistică; critici calificaţi (Lessing Herder) sau amatori de talent (Winckelman, Jacobi), stârnesc discuţii pasionate asupra Frumosului, Binelui sau Divinităţii.

Romantismul epocii (acel „Sturm und Drang") chiamă la iveală dorinţi noui, între altele aceea a unei apropieri mai intime de Natură, precum şi o tendinţă de a trăi cât mai intens viaţa, în credinţa realizării unei viziuni mai complecte, mai unitare, despre lume şi viaţă.

In sfârşit, gândirea filosofică a căpătat o structură nouă, accentul este pus acum pe Teoria Cunoaşterii, Filosofia Artei şi Metafizică, — ca ramuri mai însemnate ale ei, — iar problemele desbătute sunt cele ridicate de filosofia kantiană.

Ideile filosofului din Königsberg hotărăsc încă mult timp directivele de gândire ale compatrioţilor săi, cari, chiar atunci când iau poziţii spirituale opuse cugetării kantiene, nu pot străbate ameţitoarea sa orbită fără a ieşi din ea împăienjeniţi încă în magica ei lumină.

Schelling este un spirit vioi, activ, îşi însuşeşte din tinereţe o cultură ştiinţifică, însetat fiind de a-şi asimila multiplele cunoştinţe de acest ordin, ale timpului său.

Intr'adevăr, de pe la mijlocul secolului al XVII-lea, începe acea serie de descoperiri în domeniul Stiinţelor Naturii — care şi astăzi îşi continuă etapele ei biruitoare — cugetătorii, literaţii, publicul mare se interesează de ele — privind mai ales experimentele fizico-chimice ca adevărate minuni, sau ca tot atâtea fermente pentru gândirea speculativă.

Dealtfel, cultura sa ştiinţifică nu este numai o îndeletnicire de tinereţe: ea rămâne o preocupare continuă, (deşi fără efect asupra doctrinelor sale spre sfârşitul vieţii), şi un îndemn la lărgirea câmpului său de activitate, prin scoaterea

unor reviste ca: „Zeitschrift für Spekulative Physik" (1804) şi „Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft" (1806 - 1808).

Acest viu interes pentru realităţile ştiinţei naturii, explică, poate, începutul activităţii sale filosofice, care însemnează, totdeodată, şi deschiderea unui domeniu nou cercetării filosofice, precum şi o poziţie inedită faţă de sistemul gândirii kantiene.

Filosofia Naturii

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797), urmată de *Von der Weltseele* (1798) şi de *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), reprezintă o depăşire a punctului de vedere kantian sau al lui Fichte, — căci Schelling îşi propune încercarea de a desăvârşi filosofia teoretică (al cărei obiect este *realitatea* cunoştinţei noastre) printr'un „Sistem complect al cunoştinţelor noastre". Punctul de vedere original pe care îl înfăţişează, este mai întâi de toate chiar ideea de a ridica la rangul de principii ale filosofiei speculative şi *adevărurile ştiinţifice* (luate în seamă până atunci doar drept „cunoştinţe empirice").

El consideră deci adevărurile privitoare la lumea fenomenală ca demne de a fi primite înlăuntrul unui sistem filosofic, obţinându-le astfel un rang de nobleţă, alături de înaltele probleme de Teorie a Cunoaşterii sau Metafizică, ce păreau singure îndreptăţite a-şi împărţi acest domeniu.

In al doilea rând, Schelling are meritul de a fi introdus aci şi o concepţie nouă, aproape revoluţionară, pentru stadiul gândirii filosofice de atunci. El prezintă Natura ca un *sistem de energii*, de forţe active, care se întâlnesc sau se resping, şi din al căror echilibru precar se înjghebează existenţa lucrurilor, sub o anumită întindere, greutate şi coeziune.

Jocul şovăelnic şi de atâtea ori înşelător al apariţiei şi diversităţii fenomenelor, subliniat magistral de filosofia empirică, sau, din alt punct de vedere, de cea kantiană, este înlocuit acum printr'o prezentare unitară şi coerentă a realităţii cosmice, concepută sub semnul Fizicii. Electricitatea, magnetismul, şi consecinţele lor în lumea anorganică şi în cea organică, iată nouile cunoştinţe pe cari ştiinţele naturii le oferă gândirii sale; aceste realităţi vor deveni la Schelling tot atâtea concepte prin cari va combate atomismul, înregistrând biruinţa de a recunoaşte, sub aparenţele schimbătoare ale Naturii, prezenţa câtorva principii active, de o deosebită însem-

nătate formală. El pune oarecum ordine în fărâmiţarea ametitoare a manifestărilor naturii, arătând că acestea se pot reduce, în ultimă instanţă, la un număr restrâns de *forţe* ce explică pe de-a'ntregul realitatea aşa zisă „empirică".

Conceptul atât de actual de *forţă* (energie), ideia de activitate continuă, — care stau la baza sistemului său de „Filosofie a Naturii", — au drept consecinţă logică considerarea naturii ca un *tot unitar* alcătuit *organic*, în care părţile nu se pot explica decât având în vedere întregul. Forţele mai sus pomenite nu sunt haotice, nu acţionează disparat, ci tind a realiza anumite forme mai mult sau mai puţin complete, înlăuntrul unui tot unitar. Cele mai ingrate aparenţe ale naturii, ca şi cele mai desăvârşite, sunt tot atâtea momente ale unui *proces de viaţă* ce se realizează tocmai prin antagonismul unor forţe potrivnice, viaţa urmărind — aci conştient, aci inconştient — întruchiparea par'că a unei esenţe superioare, anume a spiritului.

Cum ajunge Schelling aci? Ca şi înaintaşul său Fichte, el reduce viaţa spiritului la strictul domeniu al raţiunei logice, exercitată în special în activitatea creatoare de noţiuni, cu voit accent asupra jocului între concepte opuse.

Principiile ştiinţifice puse în circulaţie în epoca sa, servesc admirabil *panlogismul* lui Schelling, înclinarea de a-şi construi sistemul său de gândire (ca şi Fichte, de altfel, înaintea lui, — sau ca Hegel după el), din antagonismul unor concepte. Electricitatea, magnetismul, cuprind tocmai ca note distinctive *polaritatea*, — jocul de atracţie sau respingere, — adică tot atâtea poziţii pe cari Schelling le indentifică cu cele logice, ale conceptelor. De aci nu mai e decât un pas de făcut, pentru a trage concluzia unei asemănări între manifestările Naturii şi cele ale spiritului, asemănare esenţială care va duce până la *identificarea* acestor două lumi. Fascinat de această potrivire, gândul său se avântă în construirea unei lumi în *devenire*, realizată pe trei trepte de evoluţie, sub forma a trei *Potenţe* — Materia, Lumina, Organismul —, ce înfăţişează tot atâtea stadii ale unui *impuls* ce-şi caută realizarea în forme din ce în ce superioare, — sfârşind prin a se găsi pe sine însuşi, în punctul suprem al realizării individului uman, capabil de gândire manifestată sub forma *conştiinţei de sine*. In stilul romanticilor, cu un lirism deseori întâlnit în opera sa, spune:

„Ceeace numim Natură, este o poezie ce zace tăinuită

într'o slovă ascunsă şi măiastră. Şi totuşi, taina s'ar desvălui, de am putea recunoaşte într'însa Odisseea Spiritului în rătăcirea lui nesfârşită, — mereu înşelat, mereu căutându-se; căci prin lumea simţurilor, ca şi prin vorbe, doar ca printr'un văl de ceaţă străbate înţelesul ei adânc, lumea Inchipuirii, spre care încă năzuim".

Schelling izbuteşte a scoate conceptul de natură din făgaşul omorâtor al mecanicismului, pentru a-i da înţelesul său adevărat, de *formă de viaţă organică*. Totuşi, rostul ei adânc nu-l putea cuprinde, fără a introduce ca principiu de desfăşurare echilibrată un principiu formal de odonare lăuntrică, *spiritul*.

O viziune *dinamică* a cosmosului, o accentuare a procesului de activitate creatoare a Naturii, în fine efortul inteligenţei de a se realiza pe diferitele trepte ale înfăţişărei vieţei, sunt tot atâtea puncte de vedere inedite valabile, câştigate pentru gândirea filosofică. Desigur, această prezentare unitară a diverselor cunoştinţe ştiinţifice ale timpului său, începe printr'o amănunţită expunere asupra naturei electricităţei, luminei, magnetismului sau a proceselor chimice de ardere şi oxidare, expunere care oferă multe puncte vulnerabile astăzi, când ştiinţa, evident, a evoluat.

Nu contează însă aci materialul acesta de cunoştinţe, oricum relative, ci efortul de a da o viziune concisă, sistematizată, a cuceririlor ştiinţifice, echivalentă cu o nouă „Weltanschauung".

Iată, în trăsături mari, schiţarea unui *monism* exprimat prin ideea unităţii Naturii şi a Spiritului, — idee ce va mai fi reluată şi în alte opere ale lui Schelling, — atât în cele de filosofie pură, cât şi în cele de estetică. Dar atitudinea aceasta este justificată în primul rând de nouile argumente cu ajutorul cărora reia problema, de data aceasta în sens opus, adică plecând dela spirit, pentru a ajunge la Natură, în lucrările: „System des Transzendentalen Idealismus" (1800 şi „Darstellung meines System der Philosophie" (1801), unde caută a complecta sistemul de Filosofie a Naturii printr'o altă disciplină, cercetătoare a realităţilor spiritului.

Idealismul subiectiv. Idealismul absolut.

După cum în Filosofia Naturii, ţelul cercetării este ca, sub examenul critic şi constructiv al inteligenţei, „fenomenele să dispară rămânând doar legile", tot aşa, în expunerile citate, îşi propune să plece dela realitatea evidentă (dela *su-*

biectiv) pentru a scoate de aci *obiectivul,* — iar din sinteza lor adevărul suprem, — *Absolutul.*

Idealismul său se conturează deja printr'o primă lucrare mai mult de parafrazare a lui Fichte, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795); Schelling porneşte pe această cale bizuindu-se a călca pe urmele lui Kant, pe care însă năzueşte a-l desăvârşi, prin a sa căutare a Absolutului. Ceeace fusese o limită prudentă pentru cercetările raţiunii teoretice, la Kant, este, pentru temperamentul avântat al lui Schelling, un îndemn mai mult de speculaţii îndrăzneţe. Misticismul atmosferei romantice, sau poate „spinozismul" adus în circulaţie de Lessing şi polemicele din jurul lui, servesc înclinarea naturală a spiritului lui Schelling, de a se scutura de scepticismul kantian, cerând imperios o chezăşie temeinică a tuturor cunoştinţelor.

Pe calea deschisă de Fichte, numai în realitatea Eu-lui se poate căuta *principiul absolut al cunoaşterii,* intuiţia Eu-lui doar fiind cunoştinţă spontană, nemijlocită, — actul pur de cunoaştere.

Absolutul nu poate fi găsit nici în *Subiect,* nici în *Obiect,* ci în actul de cunoaştere ce cuprinde *identitatea* lor.

Cercetarea începe cu un prim postulat: Trebue să fie *ceva* în cunoştinţa noastră, mijlocitor între *Subiectiv* şi *Obiectiv* (cele două realităţi enunţate de gândirea kantiană şi de Fichte), ceva care să fie baza cunoştinţei noastre. Acest ceva, imanent procesului de cunoaştere, trebue căutat în exerciţiul Inteligenţei (Raţiunii), şi va fi desigur un act (căci numai astfel va fi liber, spontan, şi deci autentic), anume actul în care vom surprinde, creeate dintr'o dată, şi *conţinutul* şi *forma;* numai astfel am putea avea garanţia unui *absolut,* surprins într'un act de gândire sintetic, care să ne dea încredere în puterile noastre de cunoaştere. Deci domeniul cercetării va fi redus la acela al *conştiinţei de sine,* — unde se exercită gândirea valabilă, care devine garanţia încredinţării despre toate celelalte cunoştinţe.

Soluţia ar fi, zice Schelling, găsirea unei judecăţi care să fie şi *judecată de identitate,* şi, în acelaşi timp, *judecată sintetică.* Insă judecata A = A, transpusă în domeniul conştiinţei de sine, înseamnă Eu = Eu, adică arată o gândire care se propune pe sine ca obiect (deci subiectul = obiectul).

Dar numai în conştiinţă se poate petrece acest lucru, anume posibilitatea de a fi dintr'o dată şi *lucru gândit* şi *agent*

gânditor, având în acelaş timp conştiinţa unei *identităţi*, cu toată această activitate deosebitoare.

Dar atunci, dacă gândirea *despre Eu* şi cu *Eul* sunt unul şi acelaş lucru, se învederează o identitate între *gândire* şi *fiinţare*, — adică între gândire şi existenţă. (Aci Schelling simte nevoia să-şi precizeze poziţia faţă de Descartes, accentuând că nu este vorba, în concepţia sa proprie, despre o intuiţie-de-sine empirică, psihologică, ci de o *intuiţie intelectuală*, logică, deci teoretică).

Iată cum însă, hotărînd cheia de boltă a sistemului său, care va fi tocmai această *intuiţie intelectuală a conştiinţei de sine*, Schelling face trecerea dela idealismul subiectiv al lui Fichte, la cel absolut al lui Hegel, căci ceeace este o identitate formală, *o categorie logică*, devine la el una *existenţială*.

Acest salt speculativ este mult mai uşor de realizat în gândirea germană, unde structura proprie a limbii serveşte asemenea echilibristică spirituală, „das Sein" putând fi luat şi ca *intuiţie individuală*, — şi drept noţiunea, sau *categoria generală a existenţei*, precum şi conceptul de „Wirklichkeit" ce însemnează tot atât de bine *Adevăr* ca şi *Realitate*, aşa încât „adeverirea" unui lucru uşor implică şi „realitatea" lui.

Procesul urmărit până acum, constă din trei aspecte concomitente: c) intuiţia empirică a eului; b) intuiţia intelectuală a acestei subiectivităţi, deci o privire obiectivă, sau forma în care se rezolvă conceptul; c) identitatea Subiect-Obiectului individual, cu el însuşi.

In acest act, surprindem îngemănate realităţi altfel deosebite, opuse (Subiect-Obiect, Formă-Conţinut, Ideal-Real); este deci o intuiţie de o calitate unică, revelatorie a unui adevăr suprem. Este intuiţia Absolutului (echivalent expresiei kantiene de „Ding-an-Sich"). Realitatea fragmentată în *subiectul* opus *obiectului* (la Fichte) este acum concepută în identitatea acestor noţiuni, în sinteza lor.

Dela această achiziţie logică, printr'o serie de analogii (ce ne apar astăzi menţinându-se pe tărâmul strict al Logicei), Schelling face trecerea dela conceptele de „Subiect-Obiect" la cele de „Ideal-Real", în fine la „Spirit-Natură", ajungând la convingerea că identitatea mai sus stabilită pentru prima dintre categorii (Subiect-Obiect) este valabilă şi pentru celelalte două.

Dar atunci, siguri pe această intuiţie a Absolutului, îl vom căuta realizat şi în lumea din afara conştiinţei, fiind o-

glindit şi în identitatea dintre Ideal şi Real, sau, un pas mai departe, în unitatea dintre Spirit şi Natură. Ceeace fusese o analogie de concepte, devine acum o realitate esenţială, — astfel Schelling face un salt din logică în metafizică, — desfăşurând de aci înainte un *idealism absolut* (postulat tocmai de această filosofie a identităţii).

Teoria aceasta deschide lui Schelling şi promiţătoare perspective etice, — păcat însă că nu-l va atrage desvoltarea lor pentru moment. Formule lapidare, de un dinamism reţinut, — dau o rezonanţă kantiană unor principii morale în fugă notate: „Daţi omului conştiinţa *a ceeace este*, — curând va învăţa *ceeace trebue să fie*. Daţi-i considerarea (stima) teoretică de sine însuşi, — cea practică îi va urma". Sau: „Legea morală este bazată pe aceeaşi idee a identităţii; ea nu este decât îndemnul, pentru fiinţa trecătoare, de a intra în lumea valorilor veşnice, — „Fii în esenţă („absolut"), — fii identic cu tine însu-ţi".

Cosmosul nu va mai fi decât o serie de *momente*, ale exteriorizării Spiritului în Natură (sau Subiectului în Obiect, sau Formei ideale în Conţinut real), — momente caracterizate printr'un grad de *spiritualitate* (sau idealitate) mai mult sau mai puţin desăvârşit.

Căci realitatea primordială a lucrurilor existente este tocmai acea unitate absolută, revelată în intuiţia intelectuală, — unitatea dintre *subiect* şi *obiect*, ce ne apar deosebit accentuate, — unul (obiectul) mai ales natură, celălalt (subiectul) în lumea realităţilor spirituale.

Nu poate fi vorba numai de o simplă impresie de unitate, — ci de una reală, evidentă, — un adevărat paralelism, sau, mai bine zis, o identitate între aceste două lumi: Natura este un sistem de forţe opuse sau polarizate, spiritul se caracterizează prin conştiinţa unor concepte opuse sau sintetizate. Sau: Natura se realizează printr'o desfăşurare, un joc continuu al acestor energii, deasemenea şi Spiritul (sau inteligenţa) se manifestă în activitate („activitatea este forma sa de existenţă"), într'o desfăşurare de poziţii ideale, mereu reînnoite prin opoziţii şi sinteze succesive.

Activitatea vieţii de conştiinţă, după Schelling, — şi tocmai aci se adevereşte încă un punct de vedere propriu —, cuprinde trei momente principale, trei stadii succesive: mai întâi, într'o *activitate ne-conştientă* încă, inteligenţa prelucrează datele senzaţiilor, pentru a le aduce apoi la rangul de concepte,

— adică de cunoştinţe valabile, — datorită celei de-a doua activităţi, — anume *intuiţiei reflexive*. In fine, acestea din urmă, primite deci în conştiinţă printr'un proces involuntar al *inteligenţei teoretice*, devin idei (scopuri) ale *inteligenţei practice*, a cărei desfăşurare este voluntară, cu repercursiuni vaste în lumea din afară.

Expresiunea cea mai autentică a vieţii de conştiinţă, — ajunge Schelling a spune —, este tocmai această libertate de iniţiativă, — adică voinţa, ce reprezintă forma originară a spiritului. „Autoafirmarea inteligenţei se numeşte voinţă, în accepţiunea cea mai generală a cuvântului".

Dar cum se inserează voinţa liberă, individuală, în ţesătura determinismului Naturii? Pentru Schelling nu este greu de răspuns, — el plasându-se pe acelaşi plan al filosofiei identităţii: lumea, aşa cum ne apare ea obiectiv, este doar produsul activităţii Eului, realizat în exerciţiul inteligenţei teoretice. Dar Eul este o neîntreruptă activitate, fie teoretică (de cunoaştere şi reproducere a realităţii exterioare), fie practică (acţiune voliţională propriu zisă).

Atunci, întemeindu-se pe acelaşi principiu al identităţii, — cunoaştere şi acţiune fiind expresia conştiinţei de sine, ele sunt identice în esenţa lor.

Voinţele individuale totuşi, pentru a nu lucra haotic, sunt subordonate unei voinţi supreme, absolute, — lui Dumnezeu —, care se realizează în desfăşurarea *Istoriei omenirii*.

După o scurtă expunere a concepţiei sale privitoare la creaţie şi la cunoştinţa artistică, — domeniu plin de perspective pentru gândirea lui Schelling, — idealismul transcendental sfârşeşte printr'o reamintire a principiilor călăuzitoare de Filosofie a Naturii.

O punere la punct a concluziilor ce se desprind din examinarea Idealismului transcendental învederează că Schelling introduce în amândouă domeniile ideea de *organism*, recunoscând ansamblului Naturii caracterul de *Viaţă*, şi accentuând calitatea de „organic" şi în ceeace priveşte procesul activităţii spirituale. Gândirea sa nu este totdeauna coherentă, dorinţa de argumentare excesivă îl împiedecă de a fi urmărit cu atenţie în speculaţiile sale, — rămâne însă meritul lui temeinic de a fi pus în circulaţie, printre primii, aceste concepte în gândirea postkantiană, concepte ce nici până astăzi, poate, nu au ajuns să vivifice complect gândirea speculativă.

Chiar şi ideea aceasta, de a caracteriza procesele inte-

lectuale drept manifestări ale unui spirit viu, într'o continuă activitate organică, este o concepţie cu totul modernă, ce va fi eclipsată de mecanicismul herbartian, pentru a-şi găsi mult mai târziu complecta ei desvoltare în concepţia unui James sau a unui Bergson.

Tot ca un precursor al ideilor bergsoniene poate fi socotit Schelling şi în ceeace priveşte ideea sa despre desfăşurarea Naturii în timp şi spaţiu, sub forma unei *deveniri,* a unei *evoluţii,* înţeleasă însă ca un proces istoric, nu atât genetic, cauzal (aşa cum înţelegem astăzi „evoluţia").

Devenirea, adică lenta ascensiune a spiritului, în căutarea de sine, este datorită unui dinamism interior, unui *impuls* obscur, iraţional (şi deci inconştient), ce-şi face loc prin formele mai mult sau mai puţin întunecate ale Naturii, până la spiritualizarea lui în conştiinţă. Incă odată se vădeşte capacitatea deosebită a lui Schelling de a avea intuiţii atât de juste, pe care însă nu le va specula îndeajuns, lăsând altora această sarcină, în timp ce el se va avânta în construcţii fanteziste sau în disertaţii mistico-estetice.

In „System der Philosophie", pomeneşte nu odată de acest *imbold* spre viaţă, uşor de identificat cu instinctul, iar alteori cu voinţa — (iată fericita înlocuire a „raţiunii practice" kantiene, prin termenul modern!) — ceeace deschide calea speculaţiilor unui Schopenhauer, care îi va fi un discipol genial, dar ingrat, preferând a-şi recunoaşte mai curând o filiaţiune kantiană, deşi ideile lui fundamentale sunt neîndoios suggerate de această teorie a „Trieb-und Willkür"-ei a lui Schelling.

Iată cum „Idealismul" lui Schelling, deşi începe în Logică, clădeşte o Teorie a cunoaşterii, şi sfârşeşte în Metafizică, pornind dela metoda dialectică şi credinţa găsirii Absolutului în viaţa de conştiinţă.

Aproape pe deasupra intenţiilor autorului ei, această filosofie speculativă reuşeşte să pună în circulaţie o serie de intuiţii fecunde, ca acelea despre unitatea organică a Naturii, sau ideea de evoluţie, terminând cu accentuarea unui proces iraţional (alături de cele raţionale) vizibil în tendinţa spre viaţă (în Natură), sau spre iniţiativa voită (în individul uman). Să fie o întâmplare, — sau un destin, — ca tocmai aceste scânteieri lăturalnice aruncate de un spirit arzător, să fie chemate a da viaţă altor sisteme de gândire mai târziu, pe când masivele sale construcţii dialectice să fie uitate?

Filosofia Artei. Idealismul estetic.

Spiritul său eclectic mai deschide totuşi perspective noui încă unei discipline, anume Esteticei, în lucrările: *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802): *Philosophie der Kunst* (1802); *Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807); *Philosophie der Mytologie und Offenbarung.*

In epoca sa, preocuparea aceasta este foarte la modă, discuţiile asupra artei sunt alimentate fie de tratate speciale (Baumgarten), fie de „Esseu-ri" asupra Artei antice (Lessing, Winckelmann), gustate cu pasiune de romanticii germani.

Dar „Filosofia Artei" nu capătă la Schelling înţelesul ei de astăzi. El este încă în linia filosofiei kantiene, recurgând la aceastăă *metodă de cunoaştere* pentru o mai clară idee despre lume. Speculaţia estetică este o nouă formă de „filosofie", — poate cea mai înaltă, — căci prin ea speră să lămurească o ultimă problemă, nerezolvată încă de celelalte lucrări ale sale: anume, Schelling îşi propune aci să stabilească în fine condiţiile în cari se face trecerea dela *inconştient* la *conştient*, dela *infinit* la *finit*, în procesul de realizare a spiritului în Univers. El crede a surprinde acest proces în creaţia artistică, în care *un conţinut de valoare generală şi etern valabil* se întruchipează într'o *formă individuală, mărginită.*

Activitatea artistică nu este numai o manifestare personală, întâmplătoare; geniul este necesar Divinităţii pentru arătarea sa în lume, reflectând ideea de „frumos" într'o realitate terestră.

In lucrările acestea, Schelling stă sub o puternică influenţă a „lumii ideilor" a lui Platon, conturându-se astfel (destul de confuz) şi elementele unei Filosofii a Religiei, — pe care o va desvolta într'o altă lucrare.

Continuitatea cu care Schelling se adânceşte în lumea gândirii elene, se vădeşte şi în entuziasta analiză a Mytologiei greceşti, ce devine aproape o apologie a ei. Printr'un instinct par'că, se opreşte la această creaţie a spiritului antic, în care conceptele logice prind trup şi suflet în poezie, servind admirabil predilecţia pentru Logică a lui Schelling. Dar, din păcate, se lasă iarăşi târât de această pasiune, semănând în drum o mulţime de observaţii interesante asupra literaturii şi artelor plastice antice şi moderne, sfârşind totuşi prin a analiza, entuziasmat şi migălit, fiecare Zeitate a lumii antice.

In Mitologie, descoperă pas cu pas Divinitatea (sau ideea

ei), care conține Adevărul infinit în expresii finite. Predilecția lui Schelling pentru acest „Weltanschaung" al lumii grecești, care este Mitologia, nu se explică numai prin claritatea și sistematizarea ei logică, ci vădește în același timp atracția puternică pe care spiritul german a simțit-o întotdeauna pentru tot ceeace este *mit* sau *simbol*. Este o fascinație ce nu se oprește în desăvârșirea unei analize, trece mai departe la o construcție proprie, proorocind, pe lângă „Mitologia realistă" (cea antică), încă una „idealistă", — adică cea creștină. Aceasta din urmă ar fi tot un sistem de mituri, prin cari Istoria și Eroii ei ar trece în lumea Naturii, cu ajutorul simbolurilor.

S'ar realiza astfel o minunată Epopee, în care să se întâlnească Arta cu Filosofia. Incă odată surprindem aci una din intuițiile atât de reușite ale lui Schelling, care pare a pregătit așteptarea apariției unui Wagner (a cărui ambiție și genialitate se va manifesta tocmai în acele creații simbolice, de un adânc înțeles artistic și filosofic.

Estetica lui Schelling justifică titlul său pretențios de „Filosofie a Artei"?.

Desigur, Schelling are meritul de a fi dat o mare întindere semnificației filosofice a Frumosului, ridicându-l până în sferele Metafizicei, și smulgându-l unei încălcări utilitariste sau unei interpretări pur sensualiste pe de-o parte, sau strict formaliste pe de alta. Se poate spune că sublimează plăcerea estetică într'o contemplație a lumii Ideilor, dându-i astfel un sens mistico-religios. Iar prezentarea concomitentă a diferitelor Arte, cu legătura ce există între ele, ca și strângerea principiilor de Estetică în cadrul unui sistem, sunt tot atâtea merite ale lui Schelling.

Filosofia Religiei.

Cercetările gândirii sale s'ar fi oprit aci, dacă, la îndemnul unui discipol al său, nu s'ar fi lăsat ademenit de o nouă preocupare a timpului, — anume de Filosofia Religiei. Ca un ecou al influenței mai îndepărtate a misticismului unui Böhme sau al succesului scrierilor unui Schleiermacher, filosoful „Idealismului transcendental" clădește o teorie a Creației și a Mântuirii, sub numele de: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit".

Mânuește acum cu aceeași dexteritate conceptul de Divinitate, ca supremă conștiință ce cuprinde totul, sinteză a

tuturor opoziţiilor, -- având în esenţa sa intimă, totuşi, o tendinţă iraţională, graţie căreia se smulge Infinitului, pentru a deveni Finit (individualitate).

Dar acest *finit* devenit independent, nu urmăreşte de acum încolo decât să se întoarcă iarăşi în Divinitate, ceeace este o altă faţă a procesului istoric, căruia Schelling îi dă un sens teleologic.

Neobosita sa putere de argumentare se combină de data aceasta cu lungi perioade lirice, de un misticism doct, care nu sporeşte plăcerea unei lecturi, ci, dimpotrivă, o iroseşte.

Sistemul său de gândire nu este coerent, — spiritul mereu activ al lui Schelling a evoluat în decursul anilor, străbătând fără scrupule logice (tocmai el, logicianul prin excelenţă) Monismul ca şi Pantheismul, Panlogismul ca şi Misticismul. Iată una din explicaţiile ce s'ar putea da uitării care se aşterne peste cele 14 volume ale operei sale, mai ales în urma construcţiei mai sistematice a operei lui Hegel.

Lucrările sale nici n'au fost toate scrise cu gândul de a fi tipărite, unele din ele sunt doar jaloanele unei gândiri ce avea să fie exprimată „ex-cathedra". Iată dece se resimt de repetiţiile, revenirile sau scăpările unei expuneri profesorale, nivelate atunci, fără a mai păstra acel suflu cald al expunerii lor entuziasmate (aşa cum ne-o certifică mărturiile timpului).

Deaceea a avut mai ales discipoli, iar nu comentatori şi critici, cari altfel ar fi pus în circulaţie ideile sale.

Stilul său, uneori liric, însă de cele mai multe ori greoi, desfăşurându-se în argumentări minuţioase, după metoda spinozistă, nu este uşor accesibil cetitorului modern, grăbit, şi nu prea amator de ascensiuni nebuloase.

Opera sa rămâne însă ca o mărturie nobilă a puterii de speculaţie a spiritului idealist, pentru care lumea Ideilor rămâne realitatea cea mai de seamă, chemarea cea mai autentică.

Generaţiile, în succesiunea lor, trezesc pe cei apuşi după capricii, nu totdeauna după valoarea lor; contimporanii însă par a fi judecat pe Schelling după o altă măsură decât urmaşii. Iată ce scrie de pildă Victor Cousin, în 1817, cu prilejul călătoriei sale în Germania: „Numele vestit al lui Schelling răsună în toate părţile, în unele locuri preamărit, în altele blestemat, peste tot însă trezind acel interes pasionat, acel tumult de laude înflăcărate şi de atacuri violente, care caracterizează gloria".

Filosofia lui Schiller

Kant reprezintă în istoria gândirii o mare răscruce. Toate curentele care au urmat după filosoful din Königsberg se resimt de germenii fecunzi ai filosofiei criticiste. Intre acestea desigur idealismul etic al lui Fichte este cel mai des remarcat. Insă alături de el avem un alt aspect al idealismului german, cu mult mai puţin apreciat decât o merită, anume idealismul estetic al lui Schiller (1759-1805).

Dacă poetul Friedrich Schiller reprezintă, alături de Goethe, culmea cea mai înaltă atinsă de faza clasică a literaturii germane, el este în acelaşi timp un filosof de o rară pătrundere. El nu poetizează în scrierile sale de filosofie, ci urmează firul unei gândirii de o desăvârşită rigoare ştiinţifică. Opera lui filosofică este una din cele mai importante contribuţii în domeniul esteticii. Dacă însă aici vom expune opera filosofică a lui Schiller, nu înseamnă că ne vom mişca numai în cadrele mai restrânse ale acestei discipline. Schiller a meditat asupra artei dintr'un punct de vedere cu mult mai cuprinzător. Cercetările sale estetice nu urmăreau numai explicarea fenomenului artistic ca atare, ci dimpotrivă, arta pentru dânsul era punctul de plecare al filosofării, al formării unei concepţii asupra lumii. După cum de ex. Goethe încerca să explice lumea în funcţie de natură, tot aşa Schiller considera arta ca portiţa de intrare în explicaţia sensului lumii şi a vieţii. Trebuie deci să subliniem în mod deosebit: deşi scrierile filosofice ale lui Schiller — anume cele cu adevărat reprezentative — se referă exclusiv la domeniul artei, nu înseamnă că rezumând filosofia lui redăm un sistem de estetică, ci că pătrundem într'un sistem de filosofie clădit pe consideraţii artistice. Pentru Schiller estetica nu este o ramură a filosofiei, ci o metodă de filosofare.

Schiller este considerat de unii istorici ai filosofiei ca cel mai de seamă kantian. Intr'adevăr, poate nimeni n'a pătruns aşa de adânc în miezul filosofiei criticiste ca dânsul. Totuşi se exagerează adesea când se crede că poetul-dramaturg n'ar fi, din punct de vedere filosofic, decât un apendice al lui Kant. Schiller nu este kantian în sensul că s'ar fi ţinut cu scrupulozitate de doctrina maestrului. Kantianismul lui constă în aceea că, pătrunzând spiritul acestei filosofii, el a întrevăzut o serie de germeni potenţiali susceptibili de a fi desvoltaţi în direcţii nestrăbătute de filosoful din Königsberg. Iar în modul de desvoltare al acestor idei potenţiale Schiller merge pe căi proprii,

ajungând adesea în contradicţie cu maestrul său. In concluziile ultime Schiller se deosebeşte fundamental de Kant, făurindu-şi o concepţie despre lume şi viaţă proprie, care avea să înfluenţeze în mod hotărît filosofia postkantiană. De unde Kant ajunge în cele din urmă la rigorismul etic, Schiller va ajunge la concepţia omului total, frângând cadrele strâmte ale rigorismului şi preconizând o ideologie care în timpurile din urmă avea să fie reluată cu multă stăruinţă.

Să vedem pe scurt care sunt ideile esenţiale ale lui Kant, care vor forma puntea de trecere spre Schiller şi prin el apoi spre filosofia romantică. Kant făcuse deosebire esenţială între raţiunea teoretică şi raţiunea practică. Prima ne mijloceşte cunoaşterea lumii sensibile, iar a doua ne introduce în lumea libertăţii dominată de legea morală. Intre aceste două facultăţi ale spiritului există, după Kant, o opoziţie desăvârşită. In lumea sensibilă suntem robii obiectelor, în timp ce în lumea inteligibilă, în care din proprie iniţiativă ne supunem legii morale, suntem liberi, stăpânim noi obiectele. Dar Kant însuşi a simţit nevoia unui domeniu intermediar, care să îndulcească opoziţia categorică dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă. Aşa a preconizat el a treia formă a raţiunii, anume judecata estetică. Dacă raţiunea teoretică are la bază funcţia logică, mijlocind cunoaşterea, iar raţiunea practică se bazează pe voinţă, mijlocind actul moral, raţiunea estetică are la bază sentimentul, prin intermediul căruia ne dăm seama dacă lucrurile contemplate ne plac sau nu ne plac.

Insă mediaţia pe care raţiunea estetică trebue s'o facă între raţiunea teoretică şi cea practică, la Kant este numai vag indicată. E adevărat că analiza judecăţii estetice este făcută în chip magistral, marcând un moment hotărâtor în istoria esteticii, însă rolul intermediar al esteticului între sensibil şi inteligibil nu se precizează. Dacă însuşi Kant simţise nevoia unui factor mijlocitor, nu-i mai puţin adevărat că el însuşi era prea stăpânit de ideea contrastului dintre sensibil şi inteligibil, dintre lumea simţurilor şi lumea morală, ca să reuşească să le armonizeze. In cele din urmă etica lui Kant rămâne intransigentă faţă de lumea sensibilă.

Marele merit al lui Schiller va fi că va reuşi să ducă la îndeplinire ceeace Kant, din cauza rigorismului etic, lăsase în suspensie. El va reuşi să împace lumea inteligibilă cu cea sensibilă prin intermediul factorului estetic. Dacă însă prin aceasta el nu face decât să reia o problemă ale cărei contururi

vagi se iviseră deja la Kant, felul cum va rezolva această problemă îl va îndepărta foarte mult de acesta din urmă. Schiller va reuşi să săvârşească aceasta graţie unei însuşiri, pe care Kant n'o avea: graţie însuşirii artistice. Iar cum geniul artistic al lui Schiller se manifesta cu cea mai mare amploare în dramă, tocmai datorită dramatismului va reuşi el să armonizeze cele trei însuşiri esenţiale ale spiritului omenesc. Kant nu reuşise să împace contrastele, fiindcă pentru dânsul cele trei facultăţi ale spiritului formau mai mult aspecte statice. La Schiller ele devin forţe dinamice, factori dramatici, care în desfăşurarea lor în cele din urmă se îmbină şi se cristalizează într'o armonie superioară.

Din întreaga activitate literară, precum şi filosofică, a lui Schiller, se desprind două preocupări fundamentale: problema artei şi problema moralei. Evident, prima problemă nu este o surpriză în cazul artistului Schiller. Insă trebue să accentuăm că pe dânsul problema artei îl preocupă nu numai ca artist, ci şi ca teoretician. Una din preocupările lui fundamentale va fi să găsească o justificare filosofică pentru creaţia artistică. In acelaşi timp însă Schiller are şi înclinări vădite spre un rigorism moral. Această tendinţă a lui străbate şi în opera lui literară, unde adesea găsim eroi (ca de ex. în „Don Carlos") fără nicio vină morală, expunându-se prin aceasta chiar la neajunsuri estetice. Ca urmare a înclinărilor sale fireşti, toată opera filosofică de seamă a lui Schiller va fi stăpânită de problema artei şi de problema moralei. Aceste preocupări mai snut însoţite la el, tot datorită unei înclinări fireşti, de o idee fundamentală: ideea libertăţii. Un artist de rasă ca Schiller nu putea concepe nici arta, nici morala decât într'o desăvârşită libertate spirituală. De aici se desprinde problema fundamentală a filosofiei lui Schiller: găsirea unei justificări atât pentru domeniul etic, cât şi pentru cel estetic, prin prisma ideei de libertate.

In primele sale publicaţii filosofice, în *Philosophische Briefe*, Schiller era sub influenţa eticei scoţiene, care preconiza ca ideal suprem fericirea. Dacă însă acest eudemonism satisfăcea întrucâtva preocuparea lui morală, el neglija sau punea pe al doilea plan idealul lui artistic. Intr'adevăr în acest sistem etic totul, deci şi idealul artistic, este subordonat ideii de fericire, fapt care pe artistul Schiller nu-l putea împăca. Aşa se îndreaptă el spre raţionalismul wolffian, în care principiul fericirii este înlocuit cu principiul perfecţiunii, şi în sânul căruia, în special datorită fundamentării esteticii prin Baumgarten, arta

capătă un rost mai independent. Totuşi autonomia artei, aşa cum o visa Schiller, e departe de a fi asigurată. In cele din urmă şi aici arta nu-i altceva decât o treaptă, spre adevărul raţional. In felul acesta întreaga epocă prekantiană din viaţa lui Schiller se caracterizează prin lupta dintre cele două principii fundamentale: idealul artistic şi idealul moral. Ceeace l-ar împăca poate din punct de vedere etic, nu-l poate împăca din punct de vedere al căldurii artistice.

In acest desacord cumplit îl găseşte filosofia criticistă a lui Kant, care intervine cu putere revelatoare în meditaţiile sale filosofice. Aici găseşte Schiller deodată răspunsuri hotărâtoare la îndoelile fundamentale care îl munceau. In Kant, prin autonomia pe care o atribue acesta diferitelor domenii ale activităţii spirituale, Schiller găseşte răspunsul dorit pentru problema idealului artistic. Prin critica necruţătoare a lui Kant arta este scoasă din poziţia de subordonare ce o avea până atunci, devine autonomă, îşi găseşte un rost în ea însăşi, aşa cum o năzuia instinctul artistic al lui Schiller. Estetica îşi găseşte un rost fundamental alături de etică. In modul acesta, după cum remarcă Ernst Cassirer, în sufletul lui Schiller inima se împacă cu mintea.

Dar revelaţia cea mai importantă pe care i-o aduce Kant lui Schiller este ideea libertăţii, idee care dintre toate îl muncea mai adânc pe poetul-filosof. Deja prima lui dramă, *Die Räuber*, este străbătută de sentimentul libertăţii şi acest sentiment acompaniază din umbră toate meditaţiile lui filosofice şi artistice. Şi iată, ceeace până acum îl muncea mai mult subt forma unei stări emotive subiective, el găseşte în filosofia lui Kant ridicat la rangul de principiu al cunoaşterii şi al întregei existenţe însăşi. Frământările subiective ale poetului şi-au găsit în filosofia criticistă expresia lor teoretică — aceasta este importanţa covârşitoare a lui Kant pentru Schiller.

Dar dacă doctrina criticistă duce la cristalizare frământarea ideologică a lui Schiller, ea nu conţine în acelaşi timp şi soluţiile care l-ar mulţumi pe deplin. La Kant, în ultima analiză, totul este subordonat legii morale; iar dacă aceasta poate l-ar putea împăca pe moralistul Schiller, ea nu poate satisface pe artistul şi esteticianul Schiller. Deşi esteticul a dobândit la Kant un domeniu autonom, şi deci la fel de îndreptăţit ca şi domeniul etic, totuşi se iveşte o divergenţă fundamentală între cei doi filosofi. Cauza acestei divergenţe este problema lumii sensibile şi ca urmare problema libertăţii.

Steaua polară a filosofiei lui Kant este legea morală; orice altă problemă a lumii se rezolvă în funcţie de această lege. Prin urmare şi problema lumii sensibile, de care ne leagă diferitele noastre înclinări (Neigung), va fi rezolvată în funcţie de ea. Pentru Kant există un contrast hotărît între lumea inteligibilă, stăpânită de legea morală, şi lumea sensibilă, stăpânită de înclinări. Legea morală, imperiul supremei libertăţi, se realizează după dânsul numai prin suprimarea sensibilităţii, a instinctelor şi înclinărilor. Virtutea presupune, zice Kant, eliminarea oricărei înclinări instinctive, ea se realizează prin lupta ireductibilă cu orice năzuinţă care duce spre lumea sensibilă. El este aşa de pornit împotriva oricărei înclinări, încât chiar şi virtutea, după părerea lui, în momentul în care se realizează dintr'o înclinare firească, deci fără sforţare, încetează de a mai fi virtute.

Pentru Schiller problema lumii sensibile este cu mult mai dificilă. Din punct de vedere moral soluţia lui Kant este şi pentru dânsul foarte convingătoare. Insă în acelaşi timp el este stăpânit în egală măsură şi de o atitudine estetică. Or, din punct de vedere al acesteia, soluţia lui Kant întâlneşte dificultăţi. Intr'adevăr, altă importanţă capătă lumea sensibilă când o priveşti din punct de vedere moral, şi cu totul alta când o priveşti din punct de vedere estetic. Dacă pentru moralist condamnarea lumii este o concluzie firească, pentru artistul Schiller, care îşi examina cu profunzime trăirile estetice, această condamnare pare cu totul nejustificată. Artistul creator nu putea neglija aportul considerabil al lumii sensibile la creaţia şi trăirea artistică şi nu putea pierde din vedere că, în cele din urmă, arta fără concursul sensibilităţii încetează de a mai fi artă. Prin urmare negarea sensibilităţii ar fi însemnat pentru Schiller negarea fiinţei sale artistice.

Dar dacă Schiller nu putea admite anihilarea sensibilului prin inteligibil, nici punctul de vedere contrar, anihilarea inteligibilului prin sensibil, nu-l putea admite. Şi într'un caz şi în celălalt, soluţia este destul de uşoară. Or în cazul lui Schiller greutatea este tocmai aici: el în aceeaşi măsură este stăpânit atât de idealul estetic, cât şi de cel moral, încât nicio soluţie, care sacrifică pe unul din aceste principii celuilalt, nu-l putea satisface. Problema fundamentală a filosofiei lui va fi să *împace* cele două principii. La această împăcare îl îndeamnă mai ales ideea care l-a vrăjit mai mult din filosofia lui Kant: ideea libertăţii. Lui Körner îi scrisese, că niciun muritor n'a

rostit un cuvânt mai adânc ca al lui Kant: determină-ţi acţiunile din tine însuţi. Dar dacă omul, după Kant însuşi, îşi poate face datoria morală numai dacă este în stare să-şi determine acţiunile din sine însuşi, atunci, susţine Schiller, nu putem nesocoti înclinările care ne leagă de lumea sensibilă, fiindcă şi acestea fac parte integrantă din fiinţa noastră. Să le nesocotim ar însemna să ştirbim tocmai libertatea fiinţei noastre. Kant sacrificând sensibilitatea, în realitate sacrifică, de dragul rigorismului legii morale, libertatea, apărată cu atâta înverşunare tocmai de el. De orice sforţare ar fi capabil omul, el nu poate elimina înclinările fizice, însă, susţine Schiller, îi rămâne altceva de făcut: să le cultive, să le transforme, scăpând în felul acesta de robia lor şi ridicându-se astfel la înălţimea lumii inteligibile. In această cultivare şi transformare a înclinărilor rolul hotărîtor îl are atitudinea estetică.

Iată drumul pe care îl va străbate Schiller, depăşind rigorismul kantian şi în modul acesta reuşind să împace eticul cu esteticul, inteligibilul cu sensibilul. Această împăcare o face deja în lucrarea sa *Ueber Anmut und Würde*, dar o expune mai sistematic şi mai amplu în *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, lucrarea filosofică principală a lui Schiller, care, după părerea lui Herbert Cysarz ar constitui „una din cărţile sfinte ale omenirii". Ideea fundamentală din această lucrare este, că trebue să salvăm specificul omenesc. Or, acest specific nu constă numai din raţiune, ci şi din sensibilitate, din fizic. Raţiunea reprezintă aspectul general, iar fizicul aspectul individual din om. Dacă vrem să salvăm ceeace este specific în om, nu avem voe să sacrificăm individualul, generalului. Statul în care individualitatea ar fi sacrificată, ar fi lipsit tocmai de sursele sale generatoare. Nu trebue sugrumat fizicul, adecă individualitatea, ci trebue ridicat la culmile moralităţii. Exemplul cel mai preţios ni-l dă Grecia antică, unde fizicul şi moralul sunt într'o perfectă armonie.

Cum se poate face această trecere dela fizic la moral? In orice caz o trecere directă nu este posibilă, zice Schiller. Omul stăpânit de înclinări fizice este prea robit condiţiilor vremelnice ca să poată face acest pas hotărâtor. El are nevoe de o stare intermediară, în care tot ce-l leagă de lumea sensibilă să fie purificat şi făcut astfel apt pentru săvârşirea actului moral. Această stare intermediară o constitue atitudinea estetică.

Atitudinea estetică înseamnă un pas înapoi din starea fi-

zică. In aceasta din urmă suntem stăpâniţi în mod activ de înclinările noastre; important însă este ca din această stare activă să revenim la o stare potenţială, în care puterile fizice sunt mulcomite, pentru a le putea da apoi o altă directivă de manifestare. E o stare de joc desinteresat, în care nu avem preocupări nici de ordin sensorial, nici de ordin moral. Important însă este faptul că prin cedarea înclinărilor fizice scăpăm de robia lor şi ni se creiază posibilitatea directivei etice. Aceasta este caracteristica fundamentală a atitudinii estetice. Prin ea se realizează bunul suprem al omului: libertatea. Fiindcă atunci când contemplăm frumosul nu suntem constrânşi nici de legile fizicului, nici de cele ale moralei, ci ne consumăm toate activităţile într'un joc fără intenţii, în mod cu totul liber. Fiind liberi, suntem stăpâni pe noi înşine, aşa încât poate interveni voinţa noastră morală, care să ne determine actul moral. Fără această stare intermediară voinţa morală nu se poate afirma, fiindcă ea este combătută cu vehemenţă de însuşirile fizice. Pentru aceea, susţine Schiller, omul trebue să devină întâi estetic, pentru ca apoi să poată deveni moral. Starea estetică ne renaşte în vederea actului moral, ceeace înseamnă, afirmă Schiller, că frumosul este a doua noastră mamă născătoare.

In modul acesta Schiller, spre deosebire de Kant, împacă sensibilul cu inteligibilul, şi luând ca intermediar al acestei împăcări atitudinea estetică, face un raport mai strâns şi mai armonic între cele trei forme ale raţiunii — teoretică, estetică şi practică, — decât o făcuse Kant. Rolul fundamental al factorului estetic în viaţă apare vădit: numai prin el devenim apţi pentru realizarea supremului act moral.

Şi totuşi Schiller nu se opreşte aici. Deşi atât în *Ueber Anmut und Würde*, cât şi în primele scrisori asupra educaţiei estetice, el subliniază că factorul estetic este mijlocul de a pătrunde în lumea morală, în cele din urmă îşi atenuiază această părere. Intr'adevăr privind problema mai de aproape, e clar că în modul acesta arta a primit un rol subordonat moralei, fapt care pe Schiller îl contraria dela începuturile preocupărilor sale filosofice. De aceea, pe măsură ce înaintează în redactarea scrisorilor asupra educaţiei estetice, opinia exprimată la început trece printr'o treptată metamorfoză. La sfârşitul scrisorilor, după ce a făcut o analiză minuţioasă a stării estetice, constată că de fapt atitudinea estetică nu se reduce la o treaptă spre moralitate; că nu e nevoe de un efort

special pentru a trece din estetic în etic, ci că omul aflându-se odată în starea estetică, are prezente toate dispoziţiile necesare pentru săvârşirea actului moral. Omul complect pătruns de sentimentul frumosului nu poate acţiona altfel decât în direcţia legii morale. In felul acesta reuşeşte Schiller, păstrând toată importanţa cuvenită moralei, să salveze totuşi autonomia esteticului. Fiindcă în lumina argumentelor sale starea estetică n'o mai dorim de dragul moralităţii, ci de dragul ei însăşi. Atitudinea estetică se caracterizează în mod esenţial prin jocul desinteresat al facultăţilor sufleteşti, or, dacă esteticul îl dorim numai ca un intermediar spre moral, atunci tocmai acest caracter dispare şi cu el dispare şi înălţarea sufletească prin care ni se descătuşează aspiraţiile morale. Frumosul trebue să-l dorim de dragul lui, iar odată ajunşi în posesiunea lui, înseamnă că toate forţele vrăjmaşe din sufletul nostru s'au unit într'o armonie supremă, în urma căreia actul moral nu mai are nevoe de o sforţare specială, ci se iveşte dela sine. Fiindcă omul în perfectă armonie nu poate să reacţioneze decât pe plan superior.

In modul acesta arta cu tendinţă, după Schiller, n'are ce căuta în preocupările noastre. Arta cu tendinţă moralizatoare este *interesată* şi deci omoară acea armonie desăvârşită din sufletul nostru, fără de care este imposibil să ne ridicăm la înălţimea unui act moral.

Din aceste concluzii reiese o deosebire esenţială dintre Schiller şi Kant. De unde Kant sacrificase pulsaţia vieţii de dragul rigoarei legii morale, Schiller, fără să piardă din vedere aspiraţia morală, pune pe primul plan *omul întreg*. Prin armonizarea aspiraţiilor fizice şi spirituale, săvârşită în stadiul estetic, reuşim, spune Schiller, să scoatem în evidenţă şi să ducem la supremă perfecţiune tocmai ceeace este mai specific omenesc. Trecând prin filtrul estetic, omul s'a lepădat de animalitatea sensorială, dar s'a desolidarizat şi de ascetul care nesocoteşte căldura vieţii, şi a reuşit să armonizeze cele două aspecte ale fiinţei lui în aşa fel, încât animalul şi sfântul se contopesc exprimând în felul acesta în cea mai înaltă splendoare specificul omenesc.

Acesta este drumul filosofic străbătut de Schiller: el duce dela Kant spre Goethe. Prin Schiller rigorismul singuratecului dela Königsberg este inoculat cu flacăra vieţii preamărită de olimpianul din Weimar. Stadiul estetic preconizat de Schiller este, de fapt, o formă de viaţă superioară, în care imperativul moral este susţinut şi de tendinţele elementare

ale vieţii. In felul acesta Schiller, cu mult înaintea lui Nietzsche, a dat drept de cetăţenie instinctelor în imperiul spiritualităţii şi prin rigurozitatea metodei sale a devenit, din punct de vedere sistematic, cel mai de seamă precursor al filosofiei vieţii, astăzi în plină înflorire. Intr'adevăr, din acest punct de vedere, Schiller abia astăzi începe să fie apreciat la justa lui valoare.

O altă însemnătate a filosofiei lui Schiller este că problema omului total n'o consideră numai din punct de vedere individual, ci din punct de vedere al întregei comunităţi omeneşti. Omul estetic, preconizat de el, se poate realiza şi menţine numai printr'un efort cultural susţinut din generaţie în generaţie. E vorba de un proces de devenire culturală, al cărui rezultat trebue să fie personalitatea umană pe deplin armonizată, ideal atins numai de vechea Eladă. Omul total al lui Schiller e departe de a fi o apariţie sporadică, el este adânc angrenat în efortul cultural al popoarelor. De aceea arta şi frumosul la Schiller nu sunt privite prin prisma unei discipline restrânse, ci sunt integrate în întregul sistem al culturii. In felul acesta el este unul din cei mai de seamă precursori ai filosofiei culturii. In special în a doua sa operă filosofică fundamentală, în *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*, reuşeşte să preconizeze, prin prisma analizei poetice, o foarte temeinică tipologie culturală, pe care tipologia noastră contimporană n'o poate nesocoti.

Dar Schiller mai are importanţă din punct de vedere filosofic şi prin aceea, că propriu zis el formează puntea de trecere dela filosofia criticistă la filosofia romantică. Romanticii îi datorează mult. Schelling de ex., în preconizarea filosofiei naturii — punct cardinal în evoluţia lui filosofică — este subt influenţa hotărîtă a lui Schiller. Fiindcă ceeace îl interesează pe Schelling în natură, nu este într'atât aspectul ei concret, ci în primul rând aspectul ei estetic. Iar Hegel îi datorează mult din punct de vedere al metodei. Căci gândirea lui Schiller este în esenţă dialectică. Prin instinctul lui dramatic noţiunile rigide ale lui Kant devin entităţi dinamice, sensibilul şi inteligibilul devin teză şi antiteză vie, sintetizate apoi prin stadiul estetic. Numai cât dialectica lui Schiller, spre deosebire de schematismul abstract al lui Hegel, se mişcă pe un plan viu, frumosul care formează sinteza, este „o formă vie" (lebendige Gestalt), în care instinctele şi aspiraţiile spirituale sunt în deplină armonie.

E clar deci că Schiller este departe de a fi un simplu kantian. Filosofia criticistă capătă prin el o desvoltare originală, cu repercursiuni însemnate asupra mişcării filosofice de mai târziu. Herbert Cysarz are tot dreptul să remarce că Schiller propriu zis nu ţese mai departe în mod stereotip filosofia lui Kant, ci îşi exprimă propria filosofie în termeni kantieni.

Hegel

I. Consideraţii preliminare.

Epoca de uimitoare fecunditate filosofică deschisă în Germania de critica lui Kant o închee comprehensivul sistem al lui Hegel. Sinteza pe care acesta a încercat s'o înfăptuiască poate fi considerată ca o supremă încoronare a străduinţelor ce le face, dela apariţia *Criticii judecăţii* încoace, gândirea germană pentru a ajunge să elaboreze din nou o concepţie unitară şi atotcuprinzătoare despre lume.

La lumina învăţăturii ce-o scoatem din istoria filosofiei, un mare sistem ne apare cele mai de multe ori ca o încercare de împăcare a unor tendinţe spirituale divergente, sau chiar potrivnice. Un conflict ideologic ce frământă până în adâncuri conştiinţa unei epoci de intensă viaţă sufletească, e deobicei trăit, în toate fibrele fiinţei lor, de spiritele sintetice ale vremii. Şi-atunci, conflictul îşi găseşte deslegarea, mai mult sau mai puţin mulţumitoare, în sistemul de gândire pe care unul din aceste spirite sintetice va căuta să-l construiască. Diversitatea şi caracterul antagonist al elementelor pe cari noul sistem va încerca să le coordoneze subt un unic punct de vedere, va fi, la început cel puţin, una din cauzele principale de raliare a inteligenţelor la noul punct de perspectivă. Bogăţia acestor elemente antagoniste face ca fiecare inteligenţă cercetătoare să-şi găsească în noua idee filosofică justificate, de pe-un plan de gândire mai înalt şi unic, aspiraţiile propriei sale cugetări. Prin unitatea de perspectivă ce-o aduce, noul sistem crează o atmosferă spirituală aparte. Aceasta va colora apoi în tonurile-i proprii toate preocupările ideologice ale timpului.

Astfel, şi opera hegeliană tinde să împace, încorporân-

du-le într'o largă sinteză, principalele rezultate obținute de cercetările iluminismului *(Aufklärung)*, de critica lui Kant, de științele naturale (de biologie în special) și de intuițiile romanticilor. Intreaga operă a lui Hegel, dar mai ales cea de dinainte de *Logică*, este mărturie vie că, dela început, gândirea extrem de muncită a dialecticianului german țâșnește din trăirea îndelungată și adâncă a opoziției ireductibile instituită de sec. al XVIII-lea și de Kant[1]) între funcțiunile cognitive și cele afective ale spiritului. Această gândire se hrănește și crește din lupta dârză dusă de Hegel pentru a descoperi o zare spirituală care să-i facă posibil să înlăture, ca iluzorie, amintita opoziție. Căci iluminismul și Kant au sacrificat, crede Hegel, darurile afective ale sufletului; iar Schelling și romanticii au sacrificat inteligența. Din chiar momentul în care Hegel se va găsi pe sine, va căuta să combată, cu perseverență mare, și kantismul și romantismul (acesta reprezentat în ochii lui mai ales de Schelling), ca pe niște puncte de vedere unilaterale și deci nemulțumitoare; dar le va și absorbi în comprehensiva-i sinteză, depășindu-le.

In voința de a produce știință[2]), depășind nu sacrificând elementul afectiv al conștiinței, trebue căutat isvorul adânc al sistemului hegelian.

Problema filosofică esențială pusă de momentul istoric e deci, crede Hegel, găsirea unui punct de vedere superior care să facă posibilă sinteza celor două funcțiuni sufletești antagoniste amintite mai sus, și'n dreaptă consecință, să asigure restaurarea unității vieții spirituale, fărămițată de reflexia critică a lui Kant în compartimente fără coridoare de comunicare între ele.

Vom vedea, în cele ce urmează, pe ce cale s'a angajat autorul *Fenomenologiei Spiritului* pentru a atinge ținta reflexiei filosofice astfel fixată. Dar mai întâi să reținem câteva date biografice.

II. Viața și scrierile lui Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel s'a născut în Stuttgart, în 1770. A studiat teologia la Tübingen în acelaș timp cu Schelling și cu poetul Hölderlin. Aceștia vor lăsa amândoi

1) Cel puțin de Kant cel de dinainte de *Critica judecății*, crede Hegel.
2) Până și Logica speculativă e intitulată de Hegel: „*Wissenschaft*" *der Logik*...

urme sensibile în viaţa şi gândirea camaradului lor de discuţii, de însufleţire pentru Revoluţia Franceză şi de entuziasm pentru opera lui Rousseau şi Kant. Spirit robust, trăind o viaţă de întinse cercetări şi de concentrată meditaţie, „moşul", cum îl botezaseră colegii pe Hegel, arată, deja la Tübingen, mai mare interes pentru filosofie şi istorie decât pentru teologia propriu zisă. E încă nedespărţit camarad de cameră al lui Hölderlin, când îşi face supremă normă de viaţă din sfatul ce i-l dă Spinoza când scrie: Viaţa înţeleptului e meditare asupra vieţii, nu asupra morţii.

Terminându-şi studiile universitare în 1793, Hegel trece la Berna şi'n urmă la Frankfurt, ca preceptor în nişte familii de burghezi bogaţi. In cursul acestor ani (7 ani), tânărul teolog-filosof va aşterne pe hârtie gânduri multe, unele mari, rezultat al unei vieţi interioare nu se poate mai bogate şi-al unei arzătoare dorinţi de a vedea clar în frământările ideologice şi istorice ale epocei vijelioase în care trăeşte. Aproape toate aceste note şi caete au fost publicate în 1906-7 de P. Roques sub titlul *Das Leben Jesu*, şi de H. Nohl, sub titlul *Hegels theologische Jugendschriften*.

Scrieri din tinereţe extrem de importante aceste caete, căci în textele lor putem urmări întrucâtva formaţia intelectuală a viitorului autor al *Logicei speculative*. Ca atare, ele sunt indispensabile pentru înţelegerea dreaptă a gândirii filosofului de mai târziu. Răsfoindu-le cu atenţie, putem constata cum gândirea tânărului şi tardivului Hegel înaintează, un timp oarecare, pe urmele lui Lessing şi Kant pe de o parte, pe urmele lui Schelling pe de altă parte. Inaintarea se face însă prin reacţiune contra acestora; reacţiune sprijinită în parte şi pe Fichte. La început abia perceptibilă, reacţiunea aceasta devine mai hotărîtă pe măsură ce Hegel îşi întrezăreşte tot mai lămurit originalitatea proprie. Corespondenţa lui cu Schelling ne lasă şi ea să bănuim linia generală şi direcţia evoluţiei spiritului hegelian în această epocă. „In cursul formării mele ştiinţifice, scrie Hegel lui Schelling, în 2 Noemvre 1800, plecând dela nevoile subalterne ale spiritului omenesc, am fost atras cu forţa către ştiinţă. Idealul tinereţii mele fu silit să ia formă raţională, fu silit să se transforme chiar în sistem". In aceeaş scrisoare, cel ce, şapte ani mai târziu, va scrie în prefaţa *Fenomenologiei* că „adevărul nu e real decât ca sistem", anunţă lui Schelling că a hotărît să se dedice cu totul studiului.

Şi, Hegel se şi ţine de cuvânt. Căci, în acelaş an, îl vedem stabilindu-se, ca docent, la Iena, centrul mişcării filosofice germane din acea vreme. Aici, în Iena lui Fichte şi a lui Schelling, fixează pe hârtie Hegel cea dintâi schiţă a sistemului idealismului absolut. Sistemul astfel redactat a fost publicat abia în 1915, la Heidelberg, de H. Ehrenberg şi H. Link, sub titlul *Hegels erstes System.*

Tot timpul acesta, preocupările filosofice ale lui Hegel merg paralel cu cele istorice; meditaţia sa filosofică se adânceşte mereu altoindu-se pe trăirea atentă a vremii sale creatoare de istorie. Facem această observaţie pentrucă, cum vom vedea, faptul că reflexia filosofică a lui Hegel s'a hrănit şi-a crescut în funcţiune de cercetările şi judecăţile lui istorice va fi determinant pentru spiritul general şi pentru articulaţiile principale ale gândirii sale de mai târziu.

Aici la Iena, în sfârşit, după atâta muncă de furnică neobosită şi după atâta efort da transformatoare asimilare, Hegel, spirit cumpănit şi neafişind pretenţii de „genialitate", obicei atât de răspândit în Germania romantică a vremii sale — şi'n Germania de totdeauna —, publică întâiele sale rânduri, în *Kritisches Journal der Philosophie,* pe care-l scoate împreună cu Schelling.

Dar această colaborare şi bunăînţelegere cu fostul său camarad de Universitate nu durează decât până în momentul în care Schelling se mută la Würzburg (1803). Temperamente prea deosebite, evoluţia spirituală a celor doi prieteni descrie linii de direcţie tot mai divergente. Nu e deci mirare că desacordul latent ce exista între aspiraţiile ideologice ale lor nu putea fi înăbuşit la nesfârşit. Ruptura devine publică în 1807, când apare *Fenomenologia Spiritului.* In prefaţa acestei mari opere, Hegel se răfueşte şi rupe definitiv cu Schelling.

Răsboaiele napoleoniene îl silesc pe Hegel să părăsească Iena, unde era, din 1805, profesor extraordinar. Se stabileşte pentru scurt timp ca ziarist la Bamberg (1807), ca să treacă apoi la Nürenberg ca director al liceului din acest oraş. Aici îşi scrie şi-şi publică *Wissenschaft der Logik* (3 vol.) 1812 — 1816.

In acest din urmă an, Hegel are marea mulţumire de a se vedea chemat deodată la trei universităţi ca profesor: la Berlin, la Erlangen şi la Heidelberg. După doi ani petrecuţi la Heidelberg, unde publică *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), trece la Berlin (1818).

Aici profesează, cu autoritate şi popularitate mare, ca un adevărat pontif al filosofiei oficiale germane, până în Noembre 1831, când moare de holeră.[1]).

III. Obscuritatea textelor hegeliene. Intuiţia primordială a dialecticianului

Trecând acum la analiza sistemului hegelian, ne vedem siliţi să spunem dela început că o expunere riguros „obiectivă" a gândirii autorului *Logicei* speculative este lucru aproape (dacă nu chiar) imposibil de realizat: Se ştie că poate nici un sistem filosofic n'a fost interpretat în atâtea feluri, adesea opuse, cum a fost cel hegelian. Nu mult după moartea maestrului, şcoala acestuia s'a rupt în „stângă" şi'n „dreaptă" hegeliană, aderenţii acestora scoţând, direct din texte, argumente şi pentru revoluţie şi pentru reacţiune... Unitate de vederi nu există nici azi între interpreţii lui Hegel, nici chiar în ce priveşte sensul general ce trebue să fie atribuit gândirii

1) Operile lui Hegel au fost publicate, de câţiva elevi şi prieteni ai filosofului, între anii 1832 şi 1887, în 19 volume. Din aceste volume numai 8 sunt reeditări ale unor opere publicate de Hegel însuş. Celelalte au fost redactate de editori după notele de cursuri ale lui Hegel, ele n'au fost dect publicate mai întâi de însuş filosoful.

Dăm aici lista şi numărul de ordine al volumelor ce le cuprinde această ediţie, pentrucă trimiterile la texte le vom face după această ediţie.

I. *Philosophische Abhandlungen* (1832).
II. *Die Phanomenologie des Geistes* (1832).
III-V. *Wissenschaft der Logik* (1839).
VI-VII. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1840—45).
(Volumul VII e împărţit în două tomuri, însemnate cu VII_1 şi VII_2).
VIII. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1833).
Acestea sunt operele publicate întâi de Hegel însuş. Cele ce urmează sunt după note de cursuri.
IX. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837).
X. *Vorlesungen über die Ästhetik* (1835—38).
(Volumul X e împărţit în trei tomuri, însemnate cu X_1, X_2 şi X_3).
XI-XII. *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie* (1833—36).
XVI-XVII. *Vermischte Schriften* (1834-35).
XVIII, *Philosophische Propädeutik* (1840).
XIX. *Briefe von und an Hegel* (1887).
Alte scrieri editate mai târziu:
Kritik der Verfassung Deutschlands (1893).
System der Sittlichkeit (1893).
Theologische Jugendschriften (1907).
Hegels erstes System (1915).

Notăm că G. Lasson a întreprins o ediţie critică a operilor lui Hegel. Au apărut până acum în ediţia îngrijită de Lasson 16 volume. Bibliografia hegeliană cea mai completă se găseşte în *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, caietul 23—24. Bibliografia aceasta merge până la 1928.

puternicului dialectician. Numai asupra unui singur lucru sunt de acord cei ce-au încercat să pătrundă ceva mai adânc în edificiul ideologic ridicat de Hegel, anume că coborîrea în adâncuri este extrem de grea, pe alocurea, în Logică mai ales, aproape de neînvins.

De unde vine această dificultate? Judecând după întâia impresie, Hegel pare greu accesibil numai din cauza limbii foarte speciale pe care o foloseşte. Limba scrierilor lui Hegel e încărcată cu termeni fabricaţi de el, termeni stranii şi pentru ureche şi pentru ochiu. Apoi, prietenul şi rivalul lui Schelling a avut mania etimologiilor populare. Făcând adesea etimologia anumitor cuvinte, le atribuia sensuri forţate şi nejustificate, fără însă să-şi prevină cititorii. Mai mult, Hegel atribuie, după nevoia momentului, şi iarăş fără să prevină, sensuri diferite aceluiaş cuvânt. Cu toate acestea, privind lucrurile mai de aproape, nu se poate spune că principala cauză a dificultăţii de care e vorba ar fi limba textelor hegeliene. Cauza adevărată şi principală trebue căutată în însuş *stilul de gândire* al dialecticianului german, stilul însuş provenind din intenţiile ultime ale acesteia. Intenţii dictate permanent de o anumită viziune iniţială a lumii şi cu totul personală lui Hegel. Se mai adaogă la acest mare motiv şi voinţa filosofului de a concentra cât mai multe idei şi fapte în abstracţiile sale. Această dorinţă a autorului *Logicei* speculative îl face să împingă abstracţia până la marginile ei extreme şi să o ţină la distanţe uriaşe de orice intuiţie sensibilă. Cu alte cuvinte, opacitatea frecventă a textelor hegeliene nu vine din incoherenţă logică, ci cele mai adesea ori din înălţimea gradului la care e împinsă abstracţia..

Acestea ni se par a fi cauzele explicative ale obscurităţii frecvente ce-o întâlneşte oricare cititor al scrierilor lui Hegel. Poate că mai există şi alte cauze, se poate chiar întâmpla ca explicaţia noastră să fie eronată, obscuritatea frecventă de care vorbim rămâne însă fapt recunoscut de toţi cititorii lui Hegel. Iată de ce, cine vrea să explice filosofia hegeliană cu dorinţa de a strânge de aproape textele, se angajază personal în măsură neasemănat mai mare decât cel ce expune pe Descartes sau pe Leibniz. Am crezut că e intelectualiceşte cinstit să ne prevenim cititorii că 'n cazul de faţă „obiectivitatea" de care trebue să dea dovadă istoricul rămâne ideal mai greu de atins decât în oricare alt caz.

Consideraţiile critice cari preced explică de ce, în cele ce urmează, nu vom căuta să facem o expunere schematică a sistemului hegelian. Ne abatem dela acest procedeu adoptat, după cât ştim, de toate tratatele de istoria filosofiei, mânaţi de convingerea că o astfel de expunere schematică — oricât ar fi de amănunţită, ea nu poate fi, în cadrul unui tratat general decât schematică — întunică şi mai mult gândirea autorului *Fenomenologiei spiritului.* [1]). Drept urmare, cititorul care se mulţumeşte numai cu o atare expunere, nu se alege cu nimic. Sau, ceea ce e mai rău, se alege cu lucruri înţelese pe dos. Rostul unui tratat de Istoria Filosofiei nu poate fi, după părerea noastră, decât acela de a indica cititorului uşi ce duc sub boltele construcţiei ideologice numită sistem filosofic; şi acela de a-l face pe cititor să simtă că, chiar dupăce va fi deschis amintitele uşi, nu va putea pătrunde până sub bolta principală a edificiului decât recurgând el însuş direct la texte.

Vom căuta, prin urmare, să ne apropiem pe alt drum decât cel obişnuit de ceea ce credem noi că constitue miezul gândirii hegeliene. Anume, convinşi că la fundamentul ei. ca 'n străfundurile oricărei concepţii de ansamblu despre lume, se găseşte o intuiţie primordială caracteristică pentru gânditorul nostru căci, desprinzându-se din centrul personalităţii lui, vom încerca să determinăm mai întâi această idee iniţială. Căci ea este aceea care, transpusă pe planul luminat şi controlabil al gândirii logice, se cristalizează în sistem. Modelând principalele articulaţii ale acestuia, această intuiţie primordială fixează ţinta ultimă a fiecărei scrieri hegeliene în parte, şi creiază spiritul general al sistemului considerat ca întreg. Privite la lumina ei, unele din ideile esenţiale, asupra cărora Hegel revine neobosit în scrierile sale, şi, cu toate accstea, idei greu accesibile, devin străvezii şi inteligibile.

Care e această intuiţie hegeliană iniţială? O întâlnim mereu filtrată în vasele cu pereţi de metal opac ale abstracţiunilor atât de greu de pătruns ale *Logicei.* Dar mai sigur dăm de urmele ei încă proaspete, şi deci mai uşor vizibile, aplecându-ne cu răbdare asupra textelor stufoase ale scrierilor din tinereţe *(Theologische Jugendschriften)* ale filosofului. Ea poate fi enunţată astfel: Principalele forme ale existenţei sunt în raport de corelaţie organică una cu alta şi cu întregul pe care ele îl compun. Aceasta, pentrucă, în substanţa ei ultimă, rea-

---

1) A se vedea şi consideraţiile pe cari autorul acestor rânduri le face în revista *Minerva,* Iaşi, 1927, No. 2, pp. 52—59.

litatea trebue considerată ca un mare organism viu. Mai scurt spus: *existenţa, în totalitatea ei, este vieaţă.*

Acest gând hegelian, înmuiat, cum vedem, într'un tare partum mistic, a prins rădăcini în conştiinţa filosofului între anii 1794-99, epocă în care fostul student în teologie trăieşte cu accent nu se poate mai personal marile întrebări ce le pune creştinismul inteligenţii oricărui spirit adânc şi cu adevărat religios. In cursul acestor ani de uimitor de întinse cercetări istorice şi de puternic concentrată meditaţie filosofică, Hegel retrăieşte pentru sine toate tulburătoarele conflicte de conştiinţă pe cari vieaţa religioasă le ridică în calea inteligenţii dornice de a înţelege totul. O arzătoare dorinţă de a împăca toate opoziţiile şi contradicţiile pe cari le-au creat vieaţa şi inteligenţa în curentul unul şi viu al existenţei pune stăpânire pe sufletul tânărului gânditor. Dar în acelaş timp devine tot mai dominant şi liniştitorul sentiment al identităţii profunde a tuturor formelor de existenţă.

După ani de frământare lăuntrică, ceea ce la început fu numai sentiment, se schimbă treptat în convingere, pentruca, la sfârşitul perioadei de care e vorbă, convingerea să devie imperioasă nevoie de demonstraţie. Acesteia caută să-i dea satisfacţie mai întâi schiţa de sistem din 1800 [1]) şi, începând cu *Fenomenologia*, sistemul definitiv constituit. Acesta, pentru a-i fi înţelese piesele fundamentale, trebuie deci considerat ca exteriorizarea impunătoare a unui uriaş efort de demonstraţie raţională şi abstractă a viziunii mistice-religioase care afirmă că existenţa în totalitatea ei, şi'n esenţa ei ultimă, este vieaţă.

Notăm că această afirmaţie venită din adâncurile vieţii interioare ale personalităţii şi nu împrumutată de aiurea, nu conţine totuşi o noutate nemaiauzită. Neamul omenesc a mai pronunţat adesea, prin geniile sale religioase şi prin misticii săi, o astfel de judecată. Ceea ce e însă nou şi constitue viguroasa originalitate a lui Hegel, este tocmai efortul susţinut al lui de a demonstra raţional, într'un sistem, şi c'o enormă îngrămădire de fapte concrete, această judecată. Şi, cu toată prudenţa de care am vrea să ne lăsăm călăuziţi, afirmăm totuşi cu'n puternic sentiment de certitudine că, dacă Hegel n'ar fi încercat demonstraţia de care e vorba, n'ar fi intrat în Istoria Filosofiei decât ca cel dintâi între schellingieni. Ar fi rămas, altfel spus, al doilea printre marii romantici. Ori

1) Publicată, abia în 1915, de Ehrenberg şi Link, la Heidelberg.

poate ar fi continuat firul marilor mistici germani întrerupt la Jacob Böhme...

IV. Sistemul.

Să încercăm acum să reconstituim, cu gradul de verosimilitate pe care suntem capabili să-l atingem, momentele esenţiale ale demonstraţiei hegeliene. O astfel de încercare ne va permite nu numai să trecem în revistă principalele idei ale lui Hegel, ci să arătăm, credem, cum se leagă între ele aceste idei pentru a forma un întreg bine închegat. Sperăm să ajungem astfel nu numai să cunoaştem într'o măsură oarecare fundamentale concepte hegeliene. ci să le şi înţelegem. Şi să pricepem, poate, atitudinile pe cari autorul *Logicei* speculative le ia faţă de predecesorii şi contimporanii ce i-au fost animatori.

§. 1. Ideea de viaţă.

Cum poate fi transpusă în termeni logici afirmaţia globală că existenţa e, în esenţa sa ultimă, vieaţă?

Intrucât poate fi cuprinsă cu inteligenţa, vieaţa ne apare ca expresia unei legături specifice între un tot şi părţile ce-l compun. Legătura aceasta poate fi descrisă astfel: Intr'un organsim viu membrele nu există ca atare decât în măsura în care, prin funcţiunea ce-o îndeplinesc, dau concurs la susţinerea întregului şi se susţin reciproc şi unul pe altul. Şi vice-versa, organismul nu există ca întreg decât în măsura în care el determină funcţiunea şi existenţa fiecărui membru al său. Altfel spus, într'un organism viu partea nu există decât ca parte a totului, şi vice-versa. Intr'un organism viu părţile implică deci existenţa întregului, iar acesta pe aceea a părţilor. Partea nu poate fi concepută şi înţeleasă decât raportată la întreg, iar acesta nu poate fi conceput şi înţeles decât raportat la părţi.

Privit de aproape acest gen de raport, numit de noi mai sus „corelaţie organică", ne desveleşte şi următoarele feţe: întregul nu e suma părţilor cari îl compun, el e ceva mai mult, mai exact: e *altceva* decât suma părţilor, deşi le conţine în sine. Le conţine însă ca absolut *distincte,* legate într'un întreg mai mult sau mai puţin armonic. Vieaţa ne apare deci ca *unitate în multiplicitate,* unitate în care elementele multiple sunt de natură diversă sau chiar antagonistă, şi sunt afirmate

ca atare. Mai mult: cu cât un organism viu (adecă o formă de vieaţă, adecă o formă de existenţă în general) se va dovedi a fi unitatea armonică a unui număr mai mare de elemente opuse, cu atât mai credincios va defini el vieaţa ca atare, va reprezenta deci o mai perfectă formă de existenţă şi va poseda un mai mare grad de „realitate"; va fi, spus în termeni autentici hegelieni, mai concret. După toate cele desvoltate mai sus, ghicim de pe acum că forma cea mai înaltă de existenţă, personalitatea spirituală, va fi, în ochii lui Hegel, şi cea mai încărcată de realitate, cea care defineşte însăşi esenţa ultimă a existenţei. Cele mai de multe ori, autorul *Fenomenologiei* numeşte această cea mai reală dintre toate formele de realitate „spirit" şi „subiect".

In consecinţă, conceptele cari definesc întregul pe de o parte şi părţile pe de altă parte ne apar ca termeni implicaţi mutual unul în altul, dar nu analitic implicaţi. Adică ei nu sunt conţinuţi unul în celălalt, şi deci nu pot fi scoşi (deduşi) unul din altul, în felul cum am deduce o consecinţă ce decurge analitic din propoziţia în care era implicit conţinută. Sunt, prin urmare, termeni ireductibili unul la altul, dar în corelaţie de necesitate unul cu altul. In limbagiu hegelian: sunt termeni ce se găsesc în raport *dialectic*. Sunt legaţi într'un tot armonic, fără ca acesta să-i absoarbă, cum ar absoarbe o sumă valorile aritmetice a căror sumă este.

Aceasta fiind natura raportului care defineşte pentru inteligenţă esenţa vieţii, sub orice formă ne-ar fi ea dată, şi care guvernează existenţa în general (aceasta fiind vieaţă în substanţa ei ultimă), rezultă că cine vrea să înţeleagă lumea în adevărata ei fiinţă, trebue să aplice relaţia studiată mai sus la realitate în totalitatea ei. E ceea ce a făcut Hegel, fără să ne spună explicit nicăiri, e adevărat, că astfel procedează. Dar, dacă privim „înfricoşetoarele" abstracţii ale *Logicei* — aşa le numia Taine — la lumina consideraţiilor ce preced, constatăm că idei hegeliene fundamentale se umplu de înţeles.

§. 2. *Conceptul sintetic.*

Intâi de toate, înţelegem, cred, mai bine sensul cu totul specific al termenilor de bază ai sistemului, cari sunt *conceptul (Begriff)* şi *Ideea*, sens ce nu poate fi identificat, fără păgubitoare confuzii, cu cel pe care aceşti termeni îl au în

general în terminologia filosofică sau ştiinţifică, şi'n limbagiul vieţii de toate zilele.

Analiza ce urmează ne duce mintea în miezul metafizicii şi logicei hegeliene. Ea va fi deci cam aridă şi ne va cere un remarcabil efort de concentrare. Osteneala însă nu ne va fi deşartă, căci e vorba să izolăm şi să privim la lumina intensă piesa principală a sistemului.

La începutul părţii a doua a *Logicei* sale[1]), adecă la începutul părţii care poartă titlul general de „Doctrina conceptului", Hegel ne spune că nu se poate da o definiţie directă şi-o idee imediată despre concept. Dar, ceva mai încolo, declară că obiectul *Logicei* obiective, adică scopul celor două dintâi volume ale *Logicei* celei mari, e tocmai să expună geneza conceptului şi să-i dea, prin urmare, o definiţe genetică. Hegel numeşte exposeul acestei geneze deducţie imanentă a conceptului.

Să amintim acum că partea întâia a *Logicei* obiective tratează despre „existenţă" *(Sein)*, partea a doua despre „esenţă" *(Wesen)*. Obiectul propriu al *Logicei* obiective e să arate că adevărul nu se găseşte nici în „existenţă" *(Sein)* ca atare, nici în „esenţă" *(Wesen)*, ci în *uniunea* lor, adecă în *concept*, care e identitatea în care „existenţa" şi „esenţa" sunt suprimate şi conservate în acelaş timp, sunt *depăşite (aufgehoben)*. In termeni şi mai autentic hegelieni, conceptul este, prin urmare, adevărul „existenţei" şi al „esenţei", cari trebuie considerate ca momente în procesul de creiare a adevărului. Prin urmare, privită în întregul ei, partea a treia a *Logicei* este sinteza celor dintâi două părţi.

Pentru a înţelege natura specifică a acestei sinteze, trebuie să spunem că „existenţa", considerată *în raport cu* „esenţa", e ceea ce este dat în mod imediat, adecă în chip sensibil; ceea ce, *în raport cu* „esenţa", e privit ca simplă aparenţă. Iar „esenţa" considerată *în raport cu* „existenţa" imediată, e ceea ce este permanent, identic cu sine însuşi. Deci „existenţa" şi „esenţa", considerate în *raport* una cu alta, sunt *termeni ireductibili*.

Conceptul hegelian unește, prin urmare, determinații di-

1) E vorba de ceea ce se chiamă *Logica* cea mare (în 3 volume) a lui Hegel; cealaltă, cuprinsă ca vol. I., în *Enciclopedie*, se chiamă *Logica* cea mică.

Analiza ce urmează va avea poate şi meritul de a familiariza întrucâtva cititorii acestor pagini cu cadrul exterior în care e turnată materia tratată de *Logica* speculativă.

ferite, opuse, sau chiar contradictorii. Termenii aceştia nu sunt inteligibili decât gândiţi unul în raport cu celalalt şi'n raport cu un al treilea, superior, care îi conciliază.

Conceptul veritabil, conceptul „concret", acela care exprimă esenţa însăş a lucrurilor, e deci rezultatul *unui act sintetic* al raţiunii, act ce uneşte doi termeni diferiţi, ireductibili unul la celalalt, chiar contradictorii, şi cu toate acestea termeni corelativi, adecă termeni ce nu pot fi gândiţi ca existenţi unul fără celalalt. Mai mult, pentru a putea fi înţeleşi, ei trebuie raportaţi la un al treilea, ai cărui „momente" necesare sunt. Conceptul concret e, prin urmare, acela care conciliază cei doi termeni, dar nu eliminând pe unul din ei, ci conservându-i distincţi pe amândoi în uniunea armonică pe care el o creiază. Iată de ce cel dintâi concept veritabil al *Logicei* speculative, veritabil pentrucă cel dintâi concept concret, nu e „existenţa" *(Sein)*, mai puţin încă „neexistenţa" *(Nichtsein)*, ci *„devenirea"* „...Devenirea e cel dintâi gând concret, scrie Hegel, şi prin aceasta cel dintâi concept. In timp ce existenţa şi neexistenţa sunt abstracţii goale...".

In consecinţă, conceptele obţinute prin generalizare, prin eliminarea a ceea ce e particular şi individual, conceptele cari nu reţin decât ce e identic, cum sunt d. ex. conceptele om, casă, animal, etc., nu sunt, în ochii lui Hegel, concepte veritabile. Acestea nu sunt decât nişte abstracţiuni cari nu păstrează din conceptul veritabil decât momentul de universalitate, eliminând pe cel de particularitate. Le lipseşte acestor concepte tocmai ceea ce constitue fiinţa intimă a conceptului hegelian.

§. 3. *Ideea concretă.*

Aceleaşi consideraţii se pot face şi'n ce priveşte *Ideea* hegeliană. Aceasta nu e decât conceptul cel mai bogat în determinaţii, în conţinut. E conceptul cel mai concret, cel mai sintetic, conceptul care conţine în el toate determinaţiile esenţiale ale existenţei; e conceptul suprem care poate fi numit „gândirea în totalitatea ei". Şi Ideea e act sintetic al raţiunii, act prin care aceasta afirmă simultan ceea ce e *identic* şi ceea ce e *diferit*, unindu-le, fără să le confunde, într'o unitate superioară, care nu e, deci. identitate simplă (pură), ci identitate ce poartă în ea diversitatea. „...Astfel Ideea e, în ce priveşte conţinutul ei, concretă în sine... Ea e unitate de determinaţii diferite... Adevărul, Ideea, nu e generalitate goală,

ci e universal care e în sine şi particular, care e determinat...".

Ca şi conceptul, Ideea e prin urmare sinteză a unei diversităţi compuse din elemente opuse, sinteză obţinută printr'un act original al spiritului. Iar *„concret"*-ul, termen hegelian important care revine aproape pe fiecare pagină a vastei opere, ne apare, după cele ce preced, numai ca un alt nume al conceptului şi al Ideei[1]). Căci „concretul e ceea ce e simplu *(einfach)* şi diferit în acelaş timp"[2]).

***

Pentru a mări sorţii de înţelegere a spiritului cu totul particular ce animă teoria hegeliană a cunoaşterii ca şi metafizica lui Hegel, să facem legătura cu cele ce spuneam mai sus despre ideea de corelaţie organică. Să ne vorbiască însuş Hegel: „...In natură vieaţa organică e aceea care corespunde *conceptului*..."; „... vieaţa organică e conceptul ajuns să se manifeste, conceptul devenit evident *(deutlich)*, conceptul despăturat *(ausgelegt)*..."; „...vieaţa... ne pune în faţa ochilor.., conceptul însuşi, mai precis, Ideea imediată care există în formă de concept..."; „...întâia formă a Ideii e vieaţa..." Iată de ce e un mare merit al lui Kant, scrie Hegel, de a fi înţeles „conceptul de vieaţă", şi de a fi descoperit prin aceasta ce este Ideea.

Sensul ce se degajează din aceste formule nu e oare următorul: natura raporturilor pe cari le afirmă conceptul între termenii ce el îi leagă trebue să o concepem după tipul relaţiilor cari există între tot şi parte, între întregul şi membrele unui organism viu. Şi nu-l vedem oare pe însuşi autorul *Logicei speculative* definind uneori Ideea ca fiind „sistem organic"?[3]).

§. 4. Gândirea dialectică.

Gândirea care operează cu concepte şi Idei astfel definite se chiamă gândire dialectică, sau sintetică, sau concretă, căci ea va tinde constant să uniască universalul cu individualul, să realizeze sinteza numită de Hegel *universalul concret (das*

---

1) Die Idee ist,.. *„Verknüpfung Verschiedener"* — *Werke*, V, 279.

2) „..Diese *Einheit Unterschiedener* ist eben das Konkrete..." — *Werke*, XIII, 36—37.

3) *organisches System.*

Textele la cari ne referim şi cele citate în cap. IV, §§-ii 2 şi 3 se găsesc în: *Werke*, V, 5—6, 13—15, 279: *Werke*, VI, 175—6, 216, 223—5, 242, 311, 315—317, 376—7, 388, 391—2 *Werke*, VII[1], 39, 557—8; *Werke* XIII, 32, 36, 37—8, 40.

konkrete Allgemeine). Numai o astfel de gândire va fi în stare să înțeleagă fondul ultim al existenței, care e structurat organic, e „vieață". In alți termeni, numai o astfel de cugetare va fi capabilă să gândiască „vieața" și va avea ca rezultat cunoașterea veritabilă, rațională *(vernunftig)*, absolută, căci conceptul astfel definit este adevărata „definiție a Absolutului [1]). Gândirea nu va reuși deci să pătrundă în inima existenței decât fiind dialectică. Atunci va reproduce ea imagina credincioasă a esenței lucrurilor care, prin definiție [2]), e ea însaș de natură dialectică, „vieață" fiind, și plămădită fiind din calități (determinații) opuse. Căci lucrurile poartă, închisă în substanța lor ultimă, o contradicție congenitală. „Ceea ce, în general, mână lumea înainte e contradicția", exclamă Hegel [3]). Iar în altă parte citim: „...Cine cere să nu existe nimic ce să poarte în sine contradicție, ca pe-o identitate a unor calități contrare. pretinde în acelaș timp să nu existe nimic *viu*. Căci forța vieții, și'n măsură și mai mare puterea spiritului, constă tocmai în faptul de a creia în sânu-i contradicția, de a o suporta, și de a o depăși..." [4]).

Să ținem prezente în minte cele spuse mai sus în §§-ii 2 și 3 și vom înțelege de ce viziunea pe care am numit-o intuiția primordială a lui Hegel implică în ea marea afirmație că existența și gândirea sunt identice în substanța lor ultimă. Gradul de realitate a unei forme de existență este deci direct proporționat cu gradul ei de raționalitate.

Existența fiind în structura sa esențială de natură rațională [5]), fiind spirit, fiind „subiect", Hegel va repudia, cu o consecvență de admirat, toate rezultatele critice ale reflexiei kantiene. Sub acest aspect, filosofia sa poate fi considerată ca o luptă susținută, dela un capăt la altul al vastei opere, contra „lucrului în sine" și contra efortului de demonstrație kantian că nu putem cunoaște teoretic absolutul. Acesta e de natură dialectică, și gândirea dialectică îl poate cunoaște, reproducându-i cu credință mersul *viu*, și ascendent dela abstract la concret. *Fenomenologia* — considerată de autor ca o introducere în filosofia sa — vrea să ne arate treptele pe cari conștiința individuală și a speței le parcurge în mod

---

1) *Werke*, V, 213, 216; *Werke*, VI, 315—317.
2) Grație intuiției inițiale a lui Hegel, am zice.
3) „...Was uberhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch..." — *Werke*, VI, 242.
4) *Werke*, X[1], 153.
5) „rațional", în sensul precizat mai sus.

necesar pentru a ajunge să fie cunoaştere absolută, adecă cunoaştere ce se concentrează în afirmarea că fondul metafizic al lumii este de natură spirituală. Iar *Logica* ne arată cum „substanţa devine subiect" şi, paralel, cum conceptul de „substanţă inertă" cedează încetul cu încetul locul conceptului de „spirit viu".

Cunoaşterea absolutului nu e, prin urmare, cunoaştere imediată. Pentru a fi atinsă, ea a cerut din partea speţei efort şi timp îndelungat, şi le cere şi dela conştiinţa individuală. Ea nu e darul gratuit al unei intuiţii necontrolabile. Iată ce vrea să spună Hegel când repetă până la saturaţie că adevărul este esenţialmente „rezultat", şi nu e real decât ca „sistem". Inţelegem acum de ce se va despărţi de Schelling şi de romantici. „Adevărata formă în care există adevărul, scrie Hegel în prefaţa *Fenomenologiei*, răfuindu-se cu Schelling, nu poate fi decât sistemul ştiinţific al adevărului..." Nu se poate face filosofie veritabilă sprijinindu-ne exclusiv pe intuiţie [1]).

* * *

La lumina celor desvoltate în §§-ii 2 şi 3 înţelegem şi motivul pentru care Hegel a admirat atât de mult *Critica judecăţii* a lui Kant, şi deci şi semnificaţia reflexiilor următoare. Dintr'un anumit punct de vedere, scrie în substanţă Hegel, conceptul nu e altceva decât eul, pentrucă acesta uneşte în sine două determinaţii contradictorii: el e unitate curată, adecă lipsită de diversitate; e universalitate; şi el e în acelaş timp determinaţie absolută, adecă e personalitate individuală. Prin această concepţie a sa, Kant a ştiut să se ridice deasupra punctului de vedere comun. E această concepţie una din cele mai profunde idei a lui Kant. Autorul *Criticei judecăţii* a întrevăzut aici natura veritabilă a Ideii... Dar Hegel regretă că predecesorul său n'a conceput Ideea decât ca pe un postulat subiectiv şi nu ca pe ceva adevărat şi real ca atare *(„... nicht zu einer an und für sich wahren und wirklichen..")*.

Altădată îl vedem declarând: „..Unul din cele mai mari merite ce Kant şi-a câştigat în filosofie, e acela de a fi distins între finalitate externă şi internă". Făcând această distincţie. Kant a descoperit adevăratul concept al *vieţii* şi deci al *Ideii*. In *Critica judecăţii* Kant a dat expresie noţiunii de Idee *(„..den Gedanken der Idee ausgesprochen hat...")*. Iată de ce numai

1) „...aus der Anschauung kann man nicht philosophieren..."

în ce priveşte aceste idei poate fi considerată filosofia kantiană ca speculativă.[1]). Autorul *Logicei* speculative nu găseşte, cum vedem, cuvinte de aprobare decât pentru Kant autorul *Criticei judecăţii;* pe celălalt Kant, autor al *Criticei raţiunii pure*, Hegel îl combate fără preget.

V. Momente esenţiale ale sistemului.

Am insistat mult asupra sensului ce ni se pare că trebuie atribuit noţiunilor de „concept" şi „Idee" în filosofia hegeliană. Dar ce poate fi mai important pentru înţelegerea acestei filosofii decât analiza tipului de inteligibilitate pe care-l presupune ceea ce marele dialectician a numit „concept" şi „Idee"? Căci ce altceva e speculaţia lui Hegel dacă nu căutarea în toate domeniile realităţii a genului de raport pe care-l afirmă conceptul „concret"? Dar, dacă e aşa, insistenţa noastră e explicabilă.

Aplicând amintitul tip de intelecţiune, Hegel s'a străduit să priceapă principalele forme de existenţă şi raporturile dintre ele. Sistemul său e expunerea ordonată dialectic — nu deductiv, cum se afirmă de obiceiu — a rezultatelor astfel obţinute, rezultate cari au deschis nouă căi de progres în filosofia artei, a istoriei, a istoriei filosofiei, a dreptului şi-a religiei. In stilul său atât de particular, autorul *Filosofiei Istoriei* a repetat mereu că se strădueşte să găsească pretutindenea Ideea. La lumina desvoltărilor de mai sus, această mereu revenindă afirmaţie hegeliană ne apare, vrem să credem, mai puţin vagă decât se prezintă ea la întâia vedere. Să înlocuim cuvântul „Idee", cu echivalentul lui, adecă cu „raport de corelaţie organică", şi mult repetata propoziţie se umple de conţinut până în margini.

***

Acum, fără să mai dăm explicaţii dela caz la caz, vom scoate din cele spuse în §§-ii 2 şi 3 ai capitolului IV, câteva concluzii importante, exprimând toate capitale idei hegeliene, aş zice esenţiale aspecte ale filosofiei speculative. Proiectându-le cu oarecare atenţie pe fondul general al reflexiilor conţinute în amintiţii §§., cititorul poate cu minim efort face însuşi legătura.

1. Universul trebue conceput ca un întreg unde totul e

1) *Werke*, V, 14—15, 213; VI, 47—8, 116—7; 376—7; X[1], 74.

riguros determinat. Dar, raporturile cari leagă între ele şi cu întregul principalele forme de existenţă nu sunt raporturi de contenenţă. Adecă nu putem scoate analitic o formă de existenţă din alta, aceasta chiar superioară fiindu-i celei pe care am dori s-o deducem. Conceptele cari definesc formele esenţiale ale existenţei nu pot fi, prin urmare, disvoltate unul în altul şi toate într'un concept superior, care le-ar conţine pe toate în mod implicit şi din care ele ar putea fi deduse. Ci universul trebue conceput ca un tot organic în care natura părţilor *reclamă* existenţa întregului, şi unde aceasta din urmă reclamă ca ireductibilă existenţa particulară a părţilor. Intr'un astfel de univers, formele inferioare (nediferenţiate) de existenţă nu pot fi concepute şi pricepute dacă facem abstracţie de raportul lor cu formele superioare ale existenţei. Dar şi vice-versa. Universul astfel conceput se prezintă minţii înţelegătoare *(Vernunft)* — nu celei numai cunoscătoare *(Verstand)* — ca o unitate dialectică a unei multiplicităţi de termeni ireductibili.

2. In consecinţă, natura nu poate fi construită prin simplă combinaţie de concepte abstracte. Nu se poate scoate pe cale analitică o formă esenţială de existenţă (natura), din altă formă esenţială (gândirea logică; Hegel îi zice idee abstractă). Formele esenţiale ale existenţei şi termenii cari le definesc sunt în raport de implicaţie dialectică, nu de contenenţă. Natura nu poate fi „dedusă" din gândire abstractă, dar nici aceasta nu poate fi „scoasă" din natură. Conceptul abstract (gândirea logică) ne conduce cu necesitate să afirmăm existenţa unei naturi extralogice. Dar aceasta nu înseamnă absolut deloc că scoatem concretul spaţio-temporal din abstractul logic. Realităţile pe cari cei doi termeni (natură şi idee logică) le definesc trebuie afirmate ca existente în chip absolut. Adecă trebuie să recunoaştem că nu există logic fără nelogic şi invers; că nu există raţional fără iraţional, şi invers. Dacă am afirma că totul este logic, am comite greşala de a susţine, în chip absurd, că partea este întreg. Tot astfel, şi susţinând existenţa exclusivă a iraţionalului.

Pentru a nu cădea în contradicţie, aceşti doi termeni şi realităţile pe cari ei le definesc trebuie privite ca fiind în raport de implicaţie mutuală unul cu altul şi cu un al treilea termen, superior, care îi conciliază. exprimând o formă de existenţă concretă şi deci singură adevărată, căci, în sens hegelian, singură reală. Consideraţi fără legătură dialectică unul

cu altul, cei doi termeni, ca şi realităţile pe cari ei le definesc, nu sunt decât abstracţiuni goale, lipsite de realitate veritabilă. Conceptul superior care conservă şi depăşeşte, făcând sinteza amintiţilor termeni şi forme de realitate, este conceptul de *spirit* sau de Idee concretă. Acest concept defineşte, prin urmare, existenţa în totalitatea ei.

3. Astfel, spiritul, sinteză dialectică a formelor de existenţă ireductibile una la alta numite natură şi idee abstractă, e principiul întâiu şi scopul ultim al existenţei. Pentru a putea fi înţelese, formele esenţiale ale acesteia trebuie raportate la el, ca la suprema Totalitate.

Filosofia hegeliană e, cum reiese din cele ce preced, înainte de toate o filosofie a spiritului. In ansamblul ei, ea ne apare ca o susţinută reflexie asupra naturii şi valorii civilizaţiei. Psihologia individuală nu ne poate da cheia înţelegerii acestei culturi, crede Hegel. Cunoaştem natura spiritului mai sigur în manifestările lui istorice şi colective. Prin doctrina sa despre realitate concepută ca o dialectică ce evoluiază dela forme de existenţă sărace în determinaţii şi lipsite de armonie interioară la forme de existenţă tot mai pline de conţinut, autorul *Fenomenologiei* a făcut cel mai mare efort din cele cari s'au făcut vr'odată să demonstreze că valorile se conservă. Istoria universală s'a transformat în mânile lui Hegel într'un proces evolutiv în care valorile şi idealurile omeneşti acţionează ca puternice cauze transformatoare de lume.

Concluzia cea mai comprehensivă a sistemului hegelian poate fi deci prinsă în această scurtă propoziţie: *Totul este spirit, spiritul singur importă.*

4. Tipul de intelectualitate pentru care Hegel a pledat i-a fost sugerat de o îndelungată reflexie asupra vieţii istorice şi religioase. Şi e probabil că aici trebuie căutată explicaţia fecundităţii doctrinei hegeliene în domeniul ştiinţelor morale. Dar tot aci trebuie căutată şi principala cauză explicativă a eşecului doctrinei în domeniul ştiinţelor fizice. Căci eşecul *Filosofiei Naturii* se datoreşte, credem, nu atât faptului incontestabil că Hegel a abuzat aici excesiv de metoda dialectică, cât nepotrivirii în acest domeniu a unei metode sugerate de o formă de existenţă esenţial diferită.

5. Nu vei ajunge să înţelegi partea, decât plecând dela întreg; acesta, conceput nu ca suma algebrică a părţilor, ci ca tot organic al lor. Niciuna din formele esenţiale ale existenţei nu se lasă să fie pricepută dacă e izolată de toate celelalte şi

de întregul din care face parte. Căci niciuna din formele esențiale ale realității nu există izolată de celelalte și de întreg. Totul în univers se leagă de tot; și, se leagă dialectic. Aceasta vrea să spună că totul este relativ, având-și originea și ținta în altceva decât în el însuși. Absolut nu e decât Totul, adecă totalitatea existenței.

6. Mai mult: spiritul nostru nici măcar nu poate gândi în chip izolat o categorie oarecare a existenței fără să fie cu necesitate împins să afirme, prin însuși acest act de gândire, categoria contrară. D. ex.: Ideea de unitate nu poate fi gândită decât în măsura în care e unitate a unor categorii distincte; ideea de întreg reclamă cu necesitate ideea de parte, căci întregul nu e atare decât ca întregul unor părți; nu putem gândi identitatea decât ca fiind altceva decât diferența, etc.

In consecință, toate judecățile absolute sunt false. Aceasta, pentrucă ele izolează ce nu e izolat, izolează adecă partea de întreg, fixează ce e mobil; fac, altfel spus, abstracție de ordinea dialectică și universală a lucrurilor.

VI. Filosofia dreptului, a istoriei și a artei.

Să reținem acum câteva din aceste idei în forma în care ele se găsesc aplicate în domeniul politic, istoric și estetic. Vom fixa astfel unele aspecte importante ale doctrinei hegeliene în ce privește zisele domenii.

§. 1. Filosofia dreptului.

Felul în care un gânditor concepe raportul dintre individ și colectivitate în Stat ni se pare hotărîtor pentru spiritul general ce animă doctrina sa politică. Natura acestui raport determină până și ideile de amănunt ale unei teorii coherente.

Cu toată cunoașterea aprofundată a istoriei, Hegel a elaborat o teorie despre Stat care, în intențiile ei intime, e mai mult o doctrină despre ceea ce crede Hegel că *trebue* să fie Statul, decât despre ceea ce era de fapt acesta pe vremea în care a trăit filosoful. Căci deși autorul *Filosofiei dreptului* susține cu tărie că expune teoria a ceea ce *este*, ruptura uriașe dintre realitate și ideal în viața politică a Germaniei lui Hegel, l-a făcut, poate fără să-și dea seamă, să elaboreze în formă de doctrină mai mult o dorință decât o realitate. Tot în această ruptură trebue căutată, cred, și explicația exagerărilor de natură reacționară ale teoriei.

Dealtfel, ideea de corelaţie organică, dominantă, cum am văzut, în metafizica şi logica hegeliană, a venit şi ea să-şi dea concursul decisiv în elaborarea teoriei Statului.

Raportul între individ (şi grupurile pe cari el le formează ca: familie, corporaţii, societate civilă, etc.) şi Stat nu poate fi conceput decât ca unul ce e de natură dialectică. Individul ca realitate concretă nu există decât în măsura în care face parte dintr'un întreg organic care se chiamă Stat. Acesta nu e creaţia indivizilor, nu e reductibil la suma indivizilor ce-l compun. Considerat ca atare, adecă privit ca întreg, Statul e scop, nu mijloc. Dacă însă îl raportăm la existenţă în ansamblul ei, adecă la totalitate, care e spirit, Statul devine condiţie şi mijloc de realizare a „spiritului absolut", cu valorile personalităţii spirituale. Hegel e convins că personalitatea spirituală nu se poate desvolta decât în Stat.

Iată deci dosul medaliei: Stat ideal e acela care asigură condiţii cât mai prielnice pentru apariţia şi desvoltarea personalităţii spirituale cu valorile ei artistice, religioase şi filosofice. Numai satisfăcând acestei condiţii, răspunde Statul chemării sale istorice. (Deja pe vremea când era la Berna, Hegel vedea în forţa[1]) şi libertatea Statului elin condiţia şi cauza esenţială a culturii greceşti.)

E adevărat — chiar prea adevărat — că autorul *Filosofiei Dreptului* n'a insistat cu accent suficient de tare asupra acestui din urmă aspect al raportului Stat-individ. Fapt care a deschis cale interpretărilor reacţionare ale doctrinei sale. Dar, dacă aşezăm teoria Statului în ansamblul sistemului şi căutăm s'o înţelegem ca parte a acestui întreg, trebuie să recunoaştem că mai credincioşi au fost spriritului profund al hegelianismului teoreticienii cari au scos din Hegel motive de justificare a revoluţiei. Hegel însuşi, în deplin acord cu spiritul general al filosofiei sale, s'a străduit dealtfel să concilieze termenii opuşi numiţi revoluţie şi reacţiune, în ideea de reformă făcută la timp util.

Puterea efectivă a unui Stat nu stă în numărul mare al cetăţenilor sau soldaţilor lui, şi nici în întinderea teritoriului ce-l ocupă, ci numai în coheziunea lui, adecă în *uniunea părţilor cu întregul naţional*. E liber, după Hegel, cetăţeanul nu când urmăreşte, în acţiunile sale exterioare, realizarea unui

1) Pentru ceea ce ne interesează aici, puţin importă dacă această forţă a fost sau nu reală.

capriciu subiectiv, ci când se supune la ceea ce e comun, când se lasă guvernat de Ideea concretă.

§. 2. *Filosofia istoriei.*

Iată acum câteva idei — numai câteva — în materie de teorie a istoriei, și ele rezultat al aplicației raportului dialectic de parte la întreg. Și aici, înțelegere adevărată a marilor evenimente istorice (cari sunt, pentru Hegel, diversele civilizații) nu obținem decât căutând să înțelegem partea raportând-o la întreg. Marile culturi istorice, reprezentate prin popoare și epoci, sunt sisteme organice[1]). Sunt adecă totalități în cari diferitele părți stau în corelație organică una cu alta și cu întregul, și deci nu pot fi înțelese izolat, ci numai raportate una la alta și la întregul ce-l compun. Concret spus: organizația politică, economică, socială, religia, arta, filosofia unui popor sau epoci creatoare de cultură originală se condiționează mutual și trebuie înțelese raportate una la alta. Ele formează un întreg organic care se chiamă spiritul unei culturi. Azi am zice stilul unei culturi[2]).

Marile civilizații cari s'au succedat în istorie sunt și ele, la rândul lor, părți legate dialectic într'un tot care se chiamă Istoria Universală. Ordinea apariției și dispariției lor, adecă ordinea succesiunii lor este dialectic determinată de spiritul absolut, care e agentul motor al evoluției istorice. La lumina Istoriei Universale, marile civilizații apar ca niște forme în care se întrupează, într'o ordine bine definită, spiritul absolut. Ele sunt deci treptele necesare ale evoluției spiritului, care e echivalent cu libertatea absolută[3]). Astfel „Istoria Universală e progres în conștiința libertății"[4]).

Valoarea culturilor și-a neamurilor sau epocilor cari le-au reprezentat este deci judecată de istorie după gradul de libertate spirituală pe care-au fost în stare să-l realizeze. Contra acestei judecăți a istoriei nu există drept de apel, căci „Istoria Universală e Judecata din urmă".

---

1) Cf, mai sus, cap. *IV*, §. *3*, una din definițiile pe care le dă Hegel Ideii.

2) Azi, sub influența lui Spengler și Frobenius, se vorbește mult de stiluri de cultură. Hegel le-a făcut de mult teoria, și încă „morfologică"...!

3) „...die Freiheit ist das einzig Wahrhafte des Geistes...", *Werke*, IX, 20.

4) „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit". *Werke*, IX, 22.

§. 3. *Filosofia artei.*

Hegel a rezervat în sistemul său un loc de frunte artei, căci, împreună cu religia şi filosofia, ea face parte din „sfera absolută a spiritului". In limba noastră, aceasta vrea să spună că arta este una din valorile supreme ale spiritului. In concepţia hegeliană, arta nu e deci joc al imaginaţiei sau al minţii. ci e o manifestare a spiritului tot aşa de importantă şi de serioasă ca şi religia ori filosofia.

Dintre toate operile lui Hegel, cea intitulată *Prelegeri de estetică* e cea mai accesibilă. Ea poate fi citită relativ uşor şi de cine nu cunoaşte restul operei hegeliene, nu pentrucă „Estetica" n'ar face parte organic legată de întregul sistemului, ci pentrucă, în urma felului în care Hegel concepe frumosul artistic, ideea de sinteză dialectică, expusă nu se poate mai abstract în *Logică*, devine mai plauzibilă, mai uşor de priceput [1]).

Ca Statul şi Istoria, ca filosofia şi religia, sau ca orice formă esenţială de existenţă, arta va fi şi ea o întrupare a Ideii, va fi Idee. Şi anume, frumosul artistic — Hegel nu vorbeşte decât de acesta — e Ideea prezentată în formă sensibilă *(das sinnliche Scheinen der Idee)*. Ca orice întrupare a Ideii, frumosul uneşte dialectic doi termeni ireductibili: forma şi conţinutul. Cea dintâi satisface sensibilitatea noastră, cel din urmă raţiunea. Prin această natură a sa, arta împacă deodată două funcţiuni diverse ale spiritului: Ea se adresează simţurilor, dar plăcerea ce-o produce este de natură spirituală. „Arta spiritualizează sensibilul şi sensibilizează spiritualul".

Opera de artă veritabilă întruneşte prin urmare condiţiile pe cari, prin însăş definiţia ei, trebuie să le întrunească Ideea. Adecă să fie şi generală şi particulară în acelaş timp; sau, în stil hegelian: să fie universal care să nu facă abstracţie de diferenţă. Prin urmare, frumosul nu e decât o altă formă — cea sensibilă — a adevărului, căci „când spunem că frumosul e Idee, spunem că, în anumite privinţe, frumos şi adevăr e acelaş lucru". Graţie formei sale, arta are meritul de a face accesibil adevărul unui mai mare număr de muritori decât poate să-l facă filosofia. Arta ştie să „dea vieaţă conceptului".

Scopul pe care caută să-l realizeze opera de artă veri-

1) Cu toate astea, *Estetica*, nu poate fi înţeleasă în intenţiile ei ultime fără cunoaşterea *Logicei*.

tabilă este, în substanţă, identic cu cel urmărit de religie şi filosofie. Ca şi acestea, arta caută să ne reveleze interesele supreme ale spiritului *(die höchsten Interessen des Geistes)*, să ne descopere ceea ce e dumnezeesc în lume. In concepţia lui Hegel, arta şi filosofia nu sunt, în ultimă analiză, decât speciile unui gen comun care s'ar putea numi religie. Toate trei aceste creaţii ale spiritului au conţinut comun, şi nu se deosebesc una de alta decât prin forma în care se străduesc să exprime acest conţinut. Arta îl exprimă în formă sensibilă, intuitivă, „imediată" *(sinnlich)*, religia în formă reprezentativă *(vorstellend)*, filosofia în forma cea mai adecuată conţinutului, care e gândirea liberă *(das freie Denken)*.

In alţi termeni: arta este o formă de cunoaştere a absolutului. De aci apoi afinitatea profundă a poesiei (forma cea mai înaltă a artei) cu filosofia speculativă. Astfel încât, ca şi aceasta, arta e producţie subiectivă, dar e în acelaş timp expresie obiectivă a adevărului, a „esenţei". Ca'n filosofie, în artă, după credinţa lui Hegel, originalitate adevărată este tot una cu obiectivitate adevărată[1]).

VII. Incheiere.

Drept încheiere potrivită pentru cele desvoltate în paginile ce preced, să ni se dea voie să reproducem câteva propoziţii din scrisoarea deschisă, adresată de Renan şi Taine ziarului *Journal des Débats* cu ocazia unei subscripţii destinată ridicării unui monument lui Hegel, la Berlin: „...Cu toată partea riscată şi neisprăvită a operei sale, scriu Renan şi Taine, Hegel rămâne cel dintâiu gânditor al secolului al XIX-lea... Opera sa poate fi asemănată cu modelul în lemn al unei mari catedrale pe care ne vom strădui s'o construim mai târziu în piatră. Liniile generale ale ei sunt admirabile, dar anumite părţi nu vor putea fi poate niciodată înfăptuite. Dar, cu titlu de indicaţie provizorie, ea e ce avem până acum mai bun şi mai măreţ... Cei ce vor subscrie la acest monument... vor face simplu dovada că vreau să onoreze omenirea în unul din cele mai mari spirite ale ei, unul care a arătat mai bine până la ce înălţimi se poate ea ridica...".

---

1) Textele la cari ne referim în cele desvoltate în acest din urmă § se găsesc în *Werke*, X^1, 9, 11, 19, 29, 34, 51—2, 72, 89, 92—4, 117, 141, 148, 197, 210, 222—3, 248, 276, 280, 296, 354—5, 363, 370; şi *Werke*, X^3, 239, 546—7, 252—4.

Mişcarea romantică

Localizarea romantismului în genere şi a celui filosofic german în special în cadrele celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea şi în primele decenii ale veacului al XIX-lea, nu mai are de mult pentru cercetători, sensul unei date istorice stricte şi limitative. Mişcările ideologice ca şi acţiunile omeneşti de altfel, nu mai par nimănui ca fiind isbucnite prin generaţie spontanee într'un anume precis moment istoric prin capriciul unor forţe misterioase cu aplicabilitate unică. Originile lor sunt totdeauna mult mai departe de punctul culminant al eflorescenţei decât ne apar la prima vedere. Ele se înrădăcinează de drept într'o formă sau structură permanentă a spiritului uman şi se manifestă veacuri întregi subteran prin vagi murmuri până în clipa istorică în care împrejurările sociale şi filosofice prilejuesc acordarea lor într'un cor temerar ce intonează însfârşit triumfal un motiv ce a fost multă vreme exprimat în surdină.

Romantismul cu toate variatele lui forme şi aplicaţiuni în diferitele domenii ale spiritului, cu toate adaptările lui diferenţiale la structurile naţiunilor europene, caracterizează o complexă şi profundă mişcare spirituală ce refuză — ea cea dintâi — metoda strictei localizări istorice şi se dovedeşte a fi într'adevăr una din acele permanente atitudini tipice ale sufletului uman. Insuşindu-şi această cuprinzătoare vedere, într'o foarte sintetică lucrare despre romantismul german, *Oskar Walzel* poate să scrie rândurile de un hotărît adevăr care urmează: *„Prin Sturm und Drang ca şi prin romantism a obţinut dominanţa în cadrul poeziei germane, o mişcare spirituală şi o ţinută sufletească ce determinase de mii de ani de mai multe ori gândirea şi simţirea umanităţii"* („Deutsche Romantik", vol. I, IV-a ediţie, pag. 2). Considerarea istorică a oricărei forme a romantismului şi ca atare şi a celui german, ar trebui deci fatal însoţită de o analiză a *structurii* sale, a caracterelor permanente ce-l definesc, pentru ca recunoaşterea lui să fie posibilă în orice epocă istorică s'ar ivi. (Este locul să observăm de pe acum că termeni precum „structură" sau „caractere permanente" sunt până la un punct nepotrivite cu o mişcare romantică ce dizolvă îndeobşte într'o fluenţă ce merge până la exasperare, orice formă statică a spiritului). Metoda aceasta ar fi însă indicată mai mult în cazul în care

s'ar încerca o privire generală asupra romantismului şi o sistematică a sa. Cum capitolul de faţă are de obiect o formă precisă a romantismului şi anume romantismul filosofic german şi încă acesta determinat numai în unele dintre figurile lui reprezentative — altele aparţinând sferei de cercetare a capitolelor alăturate — pe de-o parte, iar pe de alta cercetarea urmând a se încadra într'o istorie a filosofiei moderne, suntem — în mod firesc — îndemnaţi să dăm preferinţă considerării istorice, sistematica romantismului intrând însă implicit în aceasta, întrucât ne vom sili a reliefa simultan şi caracterul romantic al contribuţiei filosofice ce vom prezenta.



Romantismul filosofic german îşi are fireşte origini multiple într'o atitudine generală a spiritului uman mai întâi, în acea formă permanentă de care vorbeam mai sus şi a cărei expresie în evoluţia filosofică ne va reţine un moment, în structura naţională a germanismului apoi, într'o seamă de împrejurări social-culturale generale ale vremii, într'o determinaţie filosofică imediată ce purcede dela Kant şi desigur în ultima instanţă în coeficientul creator, personal al filosofilor, despre care vom vorbi.

Determinarea filosofică mai îndepărtată a romantismului german a fost urmărită până la Platon şi neoplatonism întrucât „*romantismul a chemat la o nouă vieaţă străvechea legătură dintre neoplatonism şi germanism*" (Walzel, op. cit., 5).

Toată evoluţia gândirii preromantice purcede dar dela Platon şi se manifestă în continuă opoziţie cu filosofia clasicilor. Pentru aceştia din urmă, lumea sensibilă, aspectele ei fenomenale, cu toată sclipirea lor exterioară era satisfăcătoare fiind obiectul contemplaţiei lor încântate. Un spirit iscoditor ca cel al lui Platon, înţelegea însă că o pătrundere în adâncime se impune, că lumea simţurilor e departe de a fi cea reală, că în profunzimea ei se ascunde adevărata lume care e cea a ideilor. Plotin îi continuă gândul atunci când desăvârşeşte procesul de spiritualizare al lumii platonice. Undele creştinismului se situară în mod firesc pe aceiaşi albie. Un creştinism cu elemente neoplatonice se arată a fi consonant cu sentimentul de vieaţă al popoarelor germanice, tinzând spre metafizică. dornice de a vedea deschizându-se în spatele unei naturi sălbatice, aspre, apăsătoare — cum era cadrul lor de vieaţă — o perspectivă de idealitate ce corespundea de altfel cu stră-

vechile lor reprezentări religioase. Mistica medievală germană consacră aceste potriviri. In epoca renaşterii apoi, în care concepţia neoplatonică pătrunse prin filosofia unei naturi spiritualizate la un Giordano Bruno, un filosof şi teosof ca silezianul Jacob Bohme îşi desvoltă gândirea pe acelaşi plan cu puternice înrâuriri directe asupra romantismului german de peste două veacuri. Pietismul ce a urmat războiului de 30 de ani, dădu un nou prilej de manifestare misticii germane medievale. Pe la 1700, englezul Shaftesbury înfăţişă cu multă pregnanţă într'o formă nouă ideea spiritualizării lumii şi fără a-şi da seama, refăcu legătura cu Plotin. Clasicismul german însuşi se referi la filosoful englez şi la moştenirea lui plotinică, deşi Goethe avea să ridice obiecţia că această mişcare dispreţueşte prea mult strălucirea lumii fenomenale. Romantismul german îşi propuse însă în modul cel mai consecvent — să folosească şi să fructifice moştenirea plotinică.

In ce priveşte determinaţia filosofică imediată a mişcării germane, ea a fost găsită fireşte la Kant în interesul excepţional al acestuia pentru studiul spiritului omenesc, devenit un centru fundamental al cunoaşterii caracterizat printr'o puternică originalitate şi activitate. Pe teren moral apoi, marele filosof atribui omului o impresionantă năzuinţă spre infinit şi veşnicie. Ambele idei înrâuriră răsunător romantismul filosofic german, care plecând dela Kant înţelege să-i amplifice şi să-i depăşească vederile.

Activitatea spiritului cunoscător e limitată la Kant de „lucrul în sine" ce-i ridică un obstacol semeţ. Romantismul filosofic german se va întreba dacă nu cumva spiritul poate fi absolut activ, fără nici-o hotărnicire din partea non-eului pe care — în cele din urmă — îl crează mai mult cu puterile unei imaginaţii într'adevăr caracteristice pentru noua mişcare. Pe de altă parte, minuţioasele analize şi distincţii kantiene din teoria cunoaşterii, lăsară impresia că unitatea naturală a spiritului tindea a fi sacrificată, ceea ce provocă din partea romanticilor germani o vie reacţiune spre refacerea acestei unităţi şi întru găsirea rădăcinilor comune activităţilor disparate ale spiritului, Năzuinţa metafizică a omului raţional apoi, evidenţiată de Kant, a deschis romanticilor germani perspective în care s'au adâncit cu pasiunea lor cunoscută pentru infinit,

Determinaţiile filosofice de mai sus, se realizară într'o atmosferă spirituală a unei societăţi ce le potenţă efectul. Planul filosofic deobiceiu mai anemic, fu susţinut de importantele

condiţii sociale produse de marea revoluţie franceză. Gustul pentru punctele de vedere absolute ca şi pentru executarea inflexibilă a principiilor odată formulate — trăsături atât de caracteristice romantismului german — veneau din mentalitatea ce dăduse naştere evenimentelor sociale din Franţa (V. în H. Höffding: „Hist. de la philosophie moderne", tom. II, pag. 190-191). Intr'unul din fragmentele sale din *„Athenäum"*, *Friedrich Schlegel* — romanticul despre care ne vom ocupa pe îndelete — însemna această paralelă, după cum urmează: *„Revoluţia franceză, doctrina ştiinţei lui Fichte şi Wilhelm Meister al lui Goethe sunt cele mai mari tendinţe ale secolului. Cine e uimit de această apropiere şi nu poate găsi importantă o revoluţie imaterială şi fără strălucire, acela nu s'a ridicat încă până la sublimul şi vastul punct de vedere al istoriei umanităţii"*. (Athenäum, I, 3, pg. 56).

Din confluenţa acestor multipli factori, ca o expresie a intersecţiei unei forme permanente a spiritului uman cu împrejurări sociale consonante, se .născu romantismul german din preajma lui 1800. Refractarea lui prin structura spirituală a câtorva dintre personalităţile reprezentative ale vremii — citez numele lui *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Friedrich Schlegel şi Novalis* — formează obiectul capitolului de faţă

Friedrich Wilhelm Schelling

Opera filosofică ce a exprimat în totalitatea ca şi în părţile ei componente, spiritul romantic german cu inegalatul lui sbucium interior, cu năzuinţa-i tragică spre un infinit de neatins, cu dorinţa-i de continuă înălţare a contrastelor lumii, cu setea-i de perfecţiune şi unitate vie, cu tendinţa de a ridica idealul estetic de-asupra tuturor celorlalte ţinte ale vieţii — aparţine lui Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Filosofia lui Schelling are un caracter reprezentativ atât pentru romantismul german cât şi pentru romantism în genere. O nelinişte intimă o agită, o devenire perpetuă o străbate. Staticul atitudinii clasice îi e necunoscut gânditorului nostru. O filosofie în care se exprimă un temperament pasional, iată o caracteristică romantică a lui Schelling. In goană după un adevăr, care nu poate fi nicicând atins, contradicţiile nu lipsesc. Ele îi sunt dimpotrivă organice, esenţiale, conceptul de „polaritate", de oscilaţie între termeni antitetici, fiind un pilon al filosofiei lui. Să cităm astfel spre ilustrare contradicţia în concepţia

lui despre stat, expusă în schiţa de sistem din 1796 când scria textual: *„statul este ceva mecanic”*, *„trebuie deci să-l depăşim, să înceteze deci* (în colecţia *Otto Braun*, pag. 52) 52) şi cea din 1804 din *„System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondre”* când definea dimpotrivă *„statul este acel ce unifică şi obiectivează ştiinţa, religia şi arta într'un mod viu”* (în Braun, pg. 209), comparându-l cu un organism şi cu o operă de artă. S'ar mai putea cita apoi ca şi mai importantă opoziţia lui faţă de religie exprimată poetic în *„Profesiune de credinţă epicureiană”* din perioada dela Jena, când se afla în contradicţie cu toţi romanticii timpului paralel cu încoronarea gândirii sale la sfârşit printr'o filosofie a religiei. Contrazicerile acestea sunt însă la drept vorbind, mai mult un semn al unei perfecţionări adânci şi continue. Scriind lui Schiller în 1802, clasicul Goethe recunoştea de pildă lui Schelling calităţi precum *„marea claritate în marea lui adâncime'*. Căctre această din urmă, îl îndeamnă o excepţională putere contemplativă şi o imaginaţie cu adevărat poetică. Printre caracterizările ce vin mai frecvent sub pana cercetătorilor săi, se întâlnesc rânduri ca acestea: *„Puterea contemplaţiei creşte cu puterea gândirii, aceasta din urmă dominând însă. Rezultatul este mai adeseori o filosofie poetizată şi mai rareori o poezie filosofie inspirată”* (Otto Braun: op. cit. pg. 18). Idealul estetic îl urmăreşte însă cu stăruinţă pe Schelling şi locul pe care — precum vom vedea — îl va oferi artei printre activităţile spiritului, va fi suprem. O filosofie speculativă şi constructivă însfârşit şi prin aceasta încă odată romantică, iată caracterizarea la care se opresc istoricii filosofiei.

Opera lui Schelling — produs al spiritului romantic ce am înfăţişat — străbătută de un duh de continuă prefacere, a trebuit să cunoască mai multe etape în devenirea ei. Există chiar o concepţie despre „proteismul” ei. Unii disting cinci perioade în evoluţia filosofiei lui Schelling. Alţii trei numai — în ce priveşte filosofia naturii ca de pildă O. Walzel. Mai sumar istoricii filosofiei în tratatele lor generale ca Höffding deosebesc două, „filosofia naturii” şi „filosofia religiei”. In sfârşit — cum se poate vedea şi în capitolul, special închinat lui Schelling — descoperirea în 1917 a schiţei de sistem a lui Schelling, îndreptăţeşte pe Otto Braun să creadă că *„împotriva tuturor peregrinărilor, găsim la Schelling o mare unitate a concepţiilor şi că nici-o schimbare nu înseamnă*

o *ruptură totală, ci o evoluţie progresivă*" (op. cit, 14). „Programul sistemului" reprezentând gândirea lui Schelling la 21 de ani, înseamnă dar o anticipaţie şi încă una limpede a filosofiei sale întregi precum şi o înfăţişare a unor idei romantice, pe care ceilalţi membri ai şcoalei le-au luat dela el. Din acest program al tinereţei, sunt de reţinut mai ales două direcţiuni de cugetare ce vor forma mai târziu — în evoluţia operei sale — axele centrale ale „sistemului" şi vor fructifica doctrina romantică:

1) *Considerarea artei ca cea mai înaltă activitate a spiritului, „ca cel mai înalt act al raţiunii", „adevărul şi binele contopindu-se în frumos", „filosofia spiritului"* devenind „o *filosofie estetică*" (Otto Braun, op. cit, pag. 52), şi 2) *nevoia unei religii plastice, concrete, a unei mitologii* despre care scrie cu emfază tinerească şi romantică: „*Mai întâi voiu vorbi aci despre* o *idee, care pe cât ştiu eu n'a mai apărut în nici-o minte de om, trebue să avem* o *nouă mitologie, aceasta trebue să stea însă în serviciul ideilor, trebue să devină* o *mitologie a raţiunii*" (op. cit. 53).

E timpul să expunem acum în liniile lui generale, „sistemul" romantic al filosofiei idealiste a lui Schelling, în cele două mari părţi ale sale: *filosofia naturii şi filosofia religiei.*

In ce priveşte filosofia naturii, avem de distins, după O. Walzel trei etape organice şi anume: 1) filosofia propriu zisă a naturii 2) idealismul transcendental 3) sistemul identităţii.

Punctul de plecare al filosofiei naturii la Schelling a fost fixat în concepţia lui Fichte despre caracterul spiritual şi activ al eului. Gândirea lui Fichte depăşind într'o măsură pe Kant, a rămas totuşi în preajma acestuia prin considerarea naturii ca o limită a cunoaşterii, prin distincţia pe care a mai păstrat-o între subiect şi obiect. Tendinţa lui Schelling e de a depăşi această opoziţie, observând că natura nu poate deveni obiect al cunoaşterii decât în măsura în care ea devine de aceiaşi substanţă cu subiectul cunoscător. Cum acesta e spirit, natura va trebui să fie şi ea spirituală. In metafizica lui Kant şi Fichte se ajunsese numai la o condiţionare raţională a naturii în opera de cunoaştere a ei, o caracterizare idealistă abia de acum se impune. „Spiritualul" nu corespunde însă la Schelling cu „raţionalul". Natura reprezintă numai o formă inferioară a raţiunii, ea e inconştientă şi constitue de fapt odiseea pe care spiritul o străbate în căutarea de sine. Filosofia naturii devine astfel „o *istorie a spiritului în devenire, diferitele trepte ale*

vieţii naturii sunt „categorii ale ei", forme necesare şi intermediare, în care raţiunea păşeşte mai departe din inconştient în conştient". (Walzel, op. cit. 40). Metoda analogiei e însă urmărită consecvent de Schelling atunci când proectează asupra naturii aceleaşi forţe care sbuciumă şi vieaţa spirituală, după Fichte: opoziţia dintre tendinţa spre infinit şi cea spre finit. Un antagonism de forţe, străbate şi natura. Polaritatea devine un concept fundamental al cosmologiei lui Schelling. Termenii teză-antiteză sunt însă depăşiţi ca şi la Fichte şi mai târziu la Hegel, în sinteză, ritmul triadic constituindu-se într'un principiu deductiv prin care se construeşte natura şi procesele ei în mod speculativ. Schelling nu se mărgineşte însă numai la „construirea" generală a naturii după această metodă, ci coboară şi la amănuntul fenomenelor particulare ce sunt organizate pe etaje de superioritate cu raporturi de contradicţie la fiecare din etaje şi care se diferenţiază — şi aci se remarcă în cadrul cel mai speculativ o înrâurire a ştiinţelor pozitive — cantitativ, nu calitativ. Schelling îşi şi numeşte singur această concepţie *„atomism dinamic"*. Aplicaţiunile prin nivelul concret la care coboară, dovedesc însă toată zădărnicia unei scheme prea speculativ imaginată. Filosofia naturii la Schelling e importantă mai mult prin ilustrarea într'adevăr caracteristică a romantismului filosofic, dinamic, deductiv, subiectiv, fantezist, fără posibilitate de verificare pe calea ştiinţifică a experienţei. Ea duce la o natură concepută ca un organism cu scopul de a extrage din inconştient—conştientul.

A doua etapă a filosofiei lui Schelling o constitue *„idealismul transcendental"* şi el este o prelungire a filosofiei naturii în sensul trecerii dela non-eu la eu şi a descoperirii puterii spirituale prin care subiectul cunoscător poate surprinde unitatea ultimă a naturii cu spiritul. Distincţia între cele două etape ale acestei gândiri se poate înfăţişa simplu astfel: *„Filosofia naturii este doctrina devenirii eului, idealismul transcendental doctrina eului însuşi"*. (Walzel op. cit. 41). Eul nu poate ajunge la deplina lui desvoltare nici în activitatea teoretică a descoperirii adevărului, nici în cea practică a moralei. Puterea lui e depăşită doar în procesul estetic, unificator pentru Schelling încă din „programul sistemului" său şi în care eul fuzionează cu non-eul, spiritul cu natura. Fenomenul artistic îi apare filosofului nostru ca fiind actul suprem al subiectului cunoscător. Arta e o sinteză a seriei reale cu cea ideală a universului şi de aceea „organul" autentic al filosofiei, efortul

ei maximal sau citând din *„Sistemul idealismului transcendental”* chiar: *„Iată dece arta este idealul pentru filosof: ea îi deschide întrucâtva sanctuarul unde arde pentru a spune astfel cu o singură flacără, într'o unire eternă şi primordială, ceea ce este separat în natură şi istorie, ceea ce în vieaţă şi în acţiune, ca şi în gândire, trebue să se urmărească şi să se găsească în veci”*. (Citat după *Otto Braunr*, pag. 32). Opera de artă divulgă dar în modul cel mai desăvârşit, adâncimea absolută a unităţii lumii, ea este momentul final al acesteia. In desvoltările sale estetice, Schelling dă o importanţă deosebită mitologiei ai cărei zei sunt echivalenţi cu ideile din filosofie întrucât în ei generalul fuzionează cu particularul. Arta urmează a se baza deci pe mitologie, căci în fiinţa acesteia plutesc idei simbolizate.

Planul etic al lui Fichte se înlocueşte deci cu unul estetic, ceea ce reaminteşte contribuţia lui Schiller.

Cu această încoronare estetică a filosofiei sale, Schelling se manifestă încă odată ca un romantic tipic exprimând idei de circulaţie comună la un *Fr. Schlegel*, care scria de pildă chiar în anul apariţiei „Sistemului”, în 1800: *„Ultimii sâmburi interiori ai artelor şi ştiinţelor sunt un domeniu al poeziei”*, iar Novalis — celălalt mare romantic — socotea că esenţa lumii e în aceiaşi poezie. (cit. după O. Braun, 18).

Venim acum la *cea de-a treia etapă* a filosofiei naturii la Schelling, la acel *„sistem al idendităţii”* care sub influenţa lui Spinoza, însemnează eul şi natura unei substanţe unice, numită mai întâi Absolutul, apoi Dumnezeu. Universul este cel mai desăvârşit organism şi cea mai de seamă operă de artă, al cărei conţinut e Absolutul. El nu mai e nici real, nici ideal, nici natură, nici spirit, ci unitatea sau sinteza tuturor polilor. Absolutul cuprinde în sine posibilitatea de a se diferenţia în două serii, de calificat după nota lor dominantă: natură sau spirit, realitate sau idealitate. In natură, trebuesc distinse trei forţe: gravitatea, lumina şi viaţa organică. In spirit, sunt a se deosebi deasemeni trei forţe: cunoaşterea, acţiunea şi contemplaţia estetică. Aceasta din urmă este cea mai importantă. *„Sistemul identităţii”* lui Schelling se prezintă dar ca un *„panteism estetic”* sau ca un *„organicism”* de acelaşi fel.

Privită în ansamblul ei, filosofia naturii pe care am înfăţişat-o mai sus — în linii fatal, sumare — înseamnă un pas înainte prin depăşirea perspectivei biologice a lui Goethe, care

se străduise să găsească „fenomene originare", „tipurile" plantelor şi animalelor din natură şi chiar depăşirea metodei psihologice prin care cu ajutorul ritmului triadic, Fichte căuta să explice etapele procesului spiritual.

Schelling încearcă o construcţie integrală a lumii cuprinzând într'o viziune totalitară natură şi spirit, fără excepţia anorganicului pe care l-a spiritualizat. Goethe însuşi a fost fermecat de această concepţie pe care în poezia „*Weltseele*" o celebrează în versuri ca acestea:

Verteilet euch nach allen Regionen
Von diesem heil'gen Schmaus!
Begeistert reisst euch durch die nächsten Zonen
Ins All und füllt es aus!

Intreprinderea cu adevărat colosală a lui Schelling — prin toate caracterele ei o creaţie arhitecturală tipic romantică — e însă clădită cu mult prea multă imaginaţie şi prea puţin spirit ştiinţific spre a asemăna în mare măsură cu o poemă, ci nu cu un „sistem filosofic". Indrăsneala şi monumentalitatea cosmologiei lui Schelling va servi totuşi lui Hegel pentru construirea cu mai mult succes a sistemului său de filosofie universală.

Faţă de ceilalţi romantici, faţă de Fr. Schlegel, Novalis, Tieck, Schleiermacher, Schelling a fost totuşi „*cel mai puţin subiectiv*", „*între toţi misticii filosofiei, poeţii şi esteticienii — filosoful cel mai înzestrat cu spirit poetic — obiectiv*" (R. Haym: op. cit.. pag. 609). Caracterizarea surprinde mai mult o nuanţă în comparaţie cu prietenii romantici ai lui Schelling, al căror subiectivism era şi mai accentuat faţă de năzuinţa acestuia de a introduce pe alocuri şi un filon ştiinţific.

Rezumativ spus, valoarea şi semnificaţia lui Schelling se cuprinde potrivit în rândurile aceluiaşi R. Haym: „*O concepţie de nesusţinut, trecătoare, surpându-se încă dela origine, filosofia lui Schelling n'a fost totuşi mai puţin* o *apariţie necesară şi creatoare de epocă*" (op cit. 660).

Cu tot caracterul ei evident romantic, operei lui îi lipseşte până în momentul în care i-am fixat mai sus evoluţia, elementul mistic atât de general la romantici. Inrâuririi lui nu i se va putea totuşi sustrage, după plecarea

sa dela Jena. Intr'o scrisoare din 1806, notează el însuşi noua direcţie ce a luat cugetarea sa: *„In izolarea mea la Jena* — scrie el — *mă gândeam mai puţin la vieaţă decât la natură, care-mi ocupa permanent spiritul; la ea se mărginea aproape toată moditaţia mea. De atunci am învăţat să recunosc că religia, credinţa publică, viaţa statului sunt pivotul în jurul căruia totul se mişcă"* (citat după Hoffding: Hist. de la philosophie, 171).

Incă din 1804, în mica lui scriere *„Filosofie şi religie"*, preocuparea religioasă începe să se impună la el. Un nou punct de vedere germinează în lucrările sale, cercetând acum dintr'o orientare estetică, să dobândească una religioasă. El era de altfel — după cum mai observăm — în acest chip, pe linia mare a romantismului german, alături de Schleiermacher şi Novalis. Sub înrâurirea puternică a misticului *Jacob Böhme* (1575-1624), pe care romanticii l-au reactualizat şi sub îndemnul discipolului său *Eschenmayer* care într'o broşură din 1803 *„Filosofia în trecerea ei spre nefilosofie"*, a ridicat din nou problema raportului dintre filosofie şi credinţă, Schelling îşi concentrează şi el atenţia asupra problemei religioase. Scrierea sa cea mai de seamă cu acest subiect este *„Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlicben Freiheit und die damit zusamenhängenden Gegenstände"*, (1809).

Punctul de plecare al lui Schellling constă în obiecţia adusă filosofiei că deşi prin artă poate pătrunde până la unitatea supremă a opoziţiilor, ea nu mai are nici-o explicaţie pentru aceste opoziţii înseşi şi pentru legea care le guvernează. Credinţa într'un Dumnezeu creator al lor se impune în consecinţă. Cum este cu neputinţă să înţelegem diferenţierea unităţii absolute într'o pluralitate fenomenală transcendentă ei, înseamnă că de fapt *contradicţia* e în această unitate chiar, că ea e o lege universală şi necesară a vieţii şi că Dumnezeu însuşi i se supune. Dumnezeu nici nu poate fi conceput ca o personalitate — spune Schelling — dacă nu conţine chiar în esenţa lui o opoziţie între forţele ce trebuesc armonizate. Originea răului în lume pleacă tocmai dela polul negativ, primordial al divinităţii. In aceste desvoltări în jurul contrariilor, Schelling îl urmează de aproape pe J. Böhme când scrie: *„Viaţa trebue să treacă prin focul contradicţiei, contradicţia e forţa dinamică cea mai adâncă a întregii vieţi"*. (d. O. Braun 49). A fost de fapt o lege care găsea în sufletul dinamic al romanticilor o puternică rezonanţă.

Pe baza ideilor lui Böhme şi Schelling, teismul filosofic

primi un nou îndemn. Un Dumnezeu sfâşiat de opoziţii pe care prin lupta interioară trebue să le armonizeze, a apărut însă totdeauna o icoană falsă a unei divinităţi care fiind atotputernică, victoria asupra contrastelor i-ar fi prea uşoară, mai mult o glumă. Aci constă de altfel dificultatea organică a teismului pe care nici Schelling n'a putut-o învinge.

O încoronare a filosofiei religioase o încearcă el, printr'o *mitologie* pe care o anunţase după cum am văzut încă din 1796, când schiţase „programul sistemului" său şi printr'o filosofie a revoluţiei, în care factorul subiectivităţii sale deformează faptele istoriei, religiei, precum în tinereţe urmase aceiaşi metodă cu ştiinţele naturii (V. şi Höffding. pag. 175, op. cit.).

Opera filosofică a lui Schelling desvoltă pe lângă axele ei centrale, a căror perspectivă sumară am dat-o mai sus, ramificări secundare de ordin pedagogic, de filosofia istoriei şi istoria filosofiei, de filosofie a culturii, pe care numai o cercetare mai amănunţită are a le pune în relief.

Valorificarea factorului iraţional prin intuiţia estetică — drum de cunoaştere a Absolutului, — neglijarea experienţei ca metodă a descoperirii adevărului, caracterul mistic al celei de-a doua perioade schellingiane, predominarea elementelor imaginative în interpretarea datelor ştiinţifice chiar —, integrează însă acest „sistem" în seria momentelor mistice, în plin romantism structural şi istoric, în afara liniei ştiinţifice, obective şi impersonale a filosofiei moderne.

Friedrich Schlegel

Dacă Friedrich Wilhelm Schelling a fost creatorul celui mai tipic „sistem" al filosofiei romantice, înţeleasă ca un ansamblu de probleme ontologice, cosmologice, teologice şi mai puţin de filosofia culturii şi istoriei, de pedagogie şi sociologie politică, putând fi precis încadrat într'un anume moment al filosofiei moderne postkantiene, Friedrich şi fratele său August Wilhelm Schlegel sunt consideraţi ca întemeietori ai romantismului mai mult din punct de vedere literar şi artistic ca unii cari au răspândit în mod reprezentativ ideile curentului prin revista special creată pentru aceste ţeluri *„Athenäum"* (1798), socotiţi fiind, mai ales Friedrich Schlegel, ca spiritul rector al generaţiei care număra alături de filosofi ca Fichte,

Schleiermacher, Schelling şi poeţi ca Novalis, Wackenroder, Tieck, alcătuind ceea ce Germanii numesc „die Frühromantik".

Atingerile lui Fr. Schlegel cu filosofia nu pot avea deci amploarea desvoltărilor lui Schellling, sunt însă de-o importanţă necontestată în ce priveşte filosofia culturii şi estetica romantică în comparaţie cu atitudinea şi idealurile clasice. Raporturile dintre clasicism şi romantism, în special, se lămuresc într'un mod just şi destul de deosebit faţă de opinia curentă, în opera acestui Friedrich Schlegel, care deşi întemeietor teoretic al romantismului estetic era departe de a se dovedi un protestator anticlasic, ci tocmai dimpotrivă — în prima perioadă a evoluţiei sale — un fierbinte admirator al clasicismului în pofida romantismului chiar, care avea să fie cu mult mai bine apărat de un clasic ca Schiller.

Friedrich Schlegel s'a născut în 1772 la Hanovra, cu cinci ani mai târziu decât fratele său August Wilhelm. Aptitudinea sa teoretică s'a manifestat prin surprindere, după ce îmbrăţişase mai întâi ocupaţia de negustor. Ca „o fire sanguină", „înclinată către schimbări neaşteptate", îl descrie *Rudolf Haym* (op. cit. 178), descoperindu-i dela început trăsăturile temperamentului romantic. Cu intenţia de a studia dreptul, frecventă el la 1791 universitatea din Leipzig, unde însă o vieaţă foarte aventuroasă era să-l piardă. Cu sprijinul material al fratelui său, Fr. Schlegel fu îndemnat să studieze poezia şi filosofia şi în special clasicismul, care avea să definească prima perioadă a evoluţiei sale ca estetician şi filosof al culturii. Cea dintâi lucrare a sa „*Die Griechen und Römer. Historisch-kritische Versuche über das klassische Altertum*" apăru la 1797, fiind precedată de studii privind deasemeni antichitatea greacă, studii pe care le publică în „*Berliner Monatschrift*" (1794). După o scurtă trecere prin Jena unde el se apropie de filosofia lui Fichte, influenţă ce va fi valorificată în a doua perioadă a evoluţiei sale mai ales — apoi prin Dresda, Friedrich Schlegel veni la Berlin unde se legă de îndată de cercul literar al celebrelor evreice Herz, Levin şi Veit, fiica lui Moses Mendelsohn. Militarea pentru romantism prin care raliă în juru-i pe tinerii noii generaţii, începu la 1798 când apăru în Berlin primul caet al revistei „*Athenäum*" care deşi continuă numai până la 1800, fu totuşi una din cele mai de seamă publicaţii ale vieţii literare germane. Aci tipări Fr. Schelegel în afară de „Fragmentele" sale — metoda „fragmentului" era inspirată de Lessing — foarte interesantele sale

consideraţii asupra lui „Wilhelm Meister", romanul care leagă pe Goethe de romantism. In 1799 publică el apoi prima parte din romanul „Lucinde", care ridică protestul multor duşmani ai săi. In acelaşi an părăseşte Fr. Schlegel Berlinul pentru Jena unde trăi minunat în cercul lui Fichte, Schelling, Tieck, Novalis şi unde desvoltă o intensă activitate poetică. La 1809 apărură „*Poeziile*" sale cărora le lipsea însă spontaneitatea, fiind prea artistic lucrate. O direcţie nouă se ivi acum în scrisul şi gândirea sa, prin studiile orientale şi indice pe care le făcu la Paris şi pe care le publică în epocala scriere „*Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*" (1808). La Paris, în 1808, trecură soţii Schlegel — Friedrich şi Dorothea — la catolicism, o conversiune care însemnă un mare eveniment spiritual al romantismului. Urmară treceri prin Viena şi Frankfurt pe Main, până când în 1859 muri la Dresda.

Comparând pe Fr. Schlegel cu fratele său August Wilhelm, istoricii literari au de observat că ceea ce lipsea unuia aparţinea celuilalt, că „în timp ce primul avea un spirit pătrunzător, nu cunoştea bucuria muncii şi a creaţiei, cel de al doilea era dimpotrivă dotat cu plăcerea lucrului şi cu talentul formei, nu însă cu aptitudinea gândirii" (Biese: Geschichte der deutschen Literatur, pg. 332).

După cum am notat mai sus, în opera lui Fr. Schlegel avem de distins limpede două epoci: a) *începuturile* lui care se desvoltă alături de clasicism şi cu o tendinţă antiromantică surprinzătoare şi b) *romantismul* său militat cu pasiune. Aceste două faze sunt în multe ale lor laturi contradictorii şi ilustrează ele însele firea neunitară a romanticilor, precum şi părerea că între romantism şi clasicism n'a fost totdeauna o prăpastie, aceiaşi personalitate trecând prin focul opoziţiilor.

Perioada clasică a lui Fr. Schlegel creşte sub auspiciile unei întrebări pe care din 1767 o formulase Herder, când spunea: „Unde este încă un Winckelmann german, care să ne deschidă templul înţelepciunii şi poeziei greceşti aşa precum acesta a arătat de departe, artiştilor taina Grecilor?" (citat de R Haym: op cit, 179). Fr. Schlegel îşi propusese să fie el însuşi acest Winckelmann. Se închină dar studiului Grecilor antici, cărora le dedică lucrări ca de pildă: „*Von den Schulen der griechischen Poesie*" (1794) în care schiţând o istorie a poeziei greceşti în 4 perioade, nu pierdu din vedere unghiul artistic al lui Winckelmann şi, ceea ce ne interesează mai mult aci, concepţia despre frumuseţe, construită după mo-

delul caracterului Atenienilor care era „vioiciunea cea mai liberă şi energia cea mai înaltă a naturii omeneşti"; *„Vom aesthetischen Werte der griechischeu Komödie"* (1794), *„Ueber die Grenzen des Schönen"* (1796) în care împotriva titlului se ocupă cu elementele frumosului care s'ar găsi şi în om şi în natură, *„Ueber die Darstellung der Weiblichkeit in den griechischen Dichtern"*, *„Ueber die Diotima"* (1795) ş. a.. In toate aceste studii privind antichitatea greco-romană, Fr. Schlegel nu s'a mărginit numai la desvoltări de ordin istoric cu descrieri şi caracterizări pline de talent, ci s'a ridicat la consideraţii de filosofia culturii şi estetică ce trebue să ne reţină aci, în liniile lor esenţiale.

Meditaţiile asupra culturii deveniseră frecvente în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea şi preocupaseră nu numai pe Rousseau în Franţa, ci pe toţi scriitori germani din această vreme dela Winckelmann la Herder, Goethe, Schiller, ş. a.

Punctul de plecare îl alcătuise desigur Rousseau, care, în căutarea motivelor nefericirii omeneşti tocmai în momente de mare civilizaţie şi cultură, proclamase opoziţia dintre *starea naturală* şi primitivă a omului caracterizată prin armonie şi fericire, şi cea de *cultură*, nearmonică şi deci nefericită. Constatând cu Rousseau nefericirea contemporană a societăţii, gânditorii germani refuzară totuşi a o atribui „stării de cultură" şi a se asocia la o întoarcere către primitivitatea barbară şi incultă. Nefericirea era pentru aceştia tocmai expresia unei culturi insuficiente prin unilateralitatea ei şi socotiră cu drept cuvânt — că drumul fericirii umane nu putea fi *în urmă*, la starea de sălbăticie, ci *înainte* către o perfectare continuă a culturii şi spiritualităţii. Paseismului idealizator al lui Rousseau i se opuse deci un progresivism la capătul căruia apărea ca un ideal adevărata armonie a omului. Termenul final al evoluţiei însemna însă de fapt o reînviere a idealului antic, a concepţiei clasice despre fericire. Decadenţa secolului al XVIII-lea, urma deci a fi compensată nu cu primitivitatea barbară, ci cu lumea clasicismului greco-roman. Opoziţia *„stare de natură"* — primitivitate — şi *„stare de cultură"* — modernitate — înfăţişată de Rousseau, trebuia înlocuită cu opoziţia *„antichitate"* şi *„modernitate"*. Studiile lui Winckelmann dăduseră impulsul acestei direcţii, în cadrul căreia — după Kant şi Schiller — se înscrie şi cercetătorul nostru — Fr. Schlegel cu lucrările mai sus citate. *„Ueber das Studium der griechischen Poesie"* e mai ales scrierea în care Schlegel desvoltă com-

paraţia dintre poezia antică şi cea modernă în legătură cu starea de spirit a oamenilor timpului, întreprinzând o adevărată execuţie a poeziei moderne în vreme ce glorifica pe cea antică, atitudine surprinzător de antiromantică. Sceptică, lipsită de caracter şi unitate, de orice lege directoare, iată cum i se înfăţişează lui Schlegel poezia modernă, care mai e în plus dependentă de teoriile estetice cunoscând coexistenţa unei poezii mai înalte cu una inferioară, a unei poezii culte lângă una populară şi mai ales *„totala preponderenţă a caracterului, individualului şi interesantului”*, *„năzuinţa către noutate, picant, şi frapant”*. Caracterizarea aceasta înseamnă însă din punctul de vedere al esteticii kantiene, pentru care frumosul era cu totul dezinteresat, o condamnare a poeziei moderne care, conţinând interesantul — elimina posibilitatea exprimării frumosului. In schimb, poezia clasică — cea grecească în deosebi — era expresia gustului şi artei tipice caracterizate prin obiectivitate. Aceasta urmează a se realiza şi în poezia modernă, dacă voim ca şi ea să cuprindă frumosul. In opera lui Goethe, Schlegel o şi întrevedea. Un clasicism de o factură atât de reprezentativă nu fu însă punctul final al evoluţiei gânditorului nostru. El se converti foarte curând la romantism şi-şi contrazise singur pas cu pas, afirmaţiile. O nouă concepţie despre poezia modernă şi odată cu aceasta despre natura artei însăşi, apare acum în „Athenäum” (1798-1800).

Influenţa lui Fichte, care fusese atât de hotărîtoare şi pentru prima epocă a filosofiei lui Schelling, se manifestă şi asupra noii perioade a lui Fr. Schlegel. Nu fondul etic fichtean fu reţinut însă, ci câteva concepte importante, dar oarecum introductive şi anume: „intuiţia inetlectuală” (intellektuelle Anschaung), mobilitatea şi libertatea conştiinţei omeneşti. Poezia romantică fu privită de Schlegel prin prisma acestor idei fichteene şi o nouă imagine despre ea cu totul deosebită faţă de cea din perioada lui clasicistă, apăru. Mobilitatea şi libertatea aplicate poeziei moderne, duseră la o *„poezie universală progresivă”*, a cărei esenţă consta tocmai în dinamica ei continuă care nu ajungea nici când la un terminus static (al 116-lea „fragment” din „Altenäum”). Conceptul „intuiţiei intelectuale” se arătă şi mai fructuos. El duse la întemeierea teoretică a *„ironiei romantice”*, în marginea căreia vom poposi un moment. „Intuiţia intelectuală”, însemna pentru Fichte capacitatea eului gânditor şi activ de a se răsfrânge asupra lui însuşi, privind până în miezul principiului său constitutiv. Ple-

când dela eu, se dădu romanticilor posibilitatea unei dedublări a lui, eul creator poetic intervenind în cuprinsul operei create, ridicându-se de-asupra materiei creaţiei, ironizând-o spre a-i distinge iluzia artistică. Expresia lui Schlegel „o *poezie a poeziei*" din cel de-al 238 „fragment" din „Athenäum" consacră „ironia romantică" drept formula analogică a „poeziei transcendentale". Alături de o „filosofie transcendentală" care distinge gândul transcendental ca produs de gândire transcendentală ca putere creatoare, există şi o „poezie transcendentală", care adăposteşte sub acelaşi acoperământ al operei: materia poeziei şi procesul ei de creaţie. Ironia se insinuiază între produsul poetic şi forţa productivă şi dovedeşte de fapt libertatea interioară a conştinţei omului artist, care se determină pe sine în orice clipă a vieţii sale sufleteşti, nelipsindu-i conştiinţa delimitării între real şi ideal nici chiar în momentul supremei iluzionări artistice. Considerarea estetică se înalţă aci până la un nivel etic. Mereu conştient de sine, constatându-şi propriile sale slăbiciuni şi consimţind la recunoaşterea lor, spiritul se dovedeşte a fi într'adevăr liber chiar prin această limitare de sine. Sub acest unghiu de vedere, conceptul de „geniu" se lămureşte într'un mod deosebit la Schlegel. El trebue să conţină ca o notă esenţială libertatea şi conştiinţa de sine a creatorului. Dar libertatea o lega el de subiectivitate şi cu aceasta ajunge Schlegel exact la polul opus concepţiei sale din prima perioadă, când preţuia obiectivitatea anticilor ca un semn esenţial al poeziei. O „poezie transcendentală", credea Schlegel în *Gespräch über die Poesie*, (1800) că au realizat Cervantes, Ariosto, Jean Paul după ce în al 247 „fragment", numise pe Dante, Shakespeare şi Goethe.

Poeziei moderne romantice îi mai adăugă Schlegel încă două note importante: a) accentuarea conţinutului sentimental al poeziei, entuziasmul poetic, trăirii interioare, ci nu elementului formal, artistic b) apropierea poeziei de actul religios în formulări precum: „*Relaţia adevăratului artist cu idealul său este absolut* o *religie*" (citat după Biese, pag. 315), fuzionare a activităţilor spirituale care figurează iarăşi frecvent în programul romanticilor. Sub influenţa lui Schleiermacher de altfel, Fr. Schlegel este îndemnat să se apropie de etică şi religie, repetând pe alte căi procesul evoluţiei lui Schelling.

In feicare particulă a finitului oglindindu-se infinitul şi deci Dumnezeu, menirea artei va fi reprezentarea nesfârşitului lumii. „*Numai acela poate să fie artist, care are o religie*

proprie, o privire originală asupra infinitului" („Ideen" 13). Estetica lui ia astfel o ţinută mistică.

Nici consideraţiuni etice nu lipsesc fragmentelor sale. Ele se desvoltă paralel cu estetica sa, având însă un caracter destul de vag şi nesistematic, combătând tendinţa utilitaristă a moralei luminilor, socotită ca o expresie a spiritului de „economie".

Faţă de Schelling creator al unui „sistem" de filosofie generală cu ramificaţii în mai toate disciplinile filosofice, Fr. Schlegel şi-a restrâns contribuţiile — după cum am văzut mai sus — la domeniul filosofiei culturii şi al esteticii mai ales. Am putut constata într'adevăr cum în studiile sale privind poezia antică precum şi pe cea modernă atât în cele din epoca sa clasicistă cât şi în cele din epoca romantică, scriitorul nostru nu s'a mărginit numai la desvoltări de istorie literară şi artistică, ci a depăşit această perspectivă încercând să se înalţe la generalizări despre artă şi frumos prin care se situiază de-a-dreptul în disciplina filosofică a esteticii şi anume pe rând în tabăra clasiciştilor alături de un Goethe, în a romanticilor apoi, frumosul întrunind după normele obiectivităţii clasice, pe cele ale subiectivităţii romantice.

Novalis

Ultimul romantic de care ne vom ocupa aci, e însfârşit bunul prieten şi tovarăşul de studii al lui Fr. Schlegel, visătorul şi inspiratorul *Novalis* (1772-1801) a cărui valoare literară dominând însă pe cea filosofică, prezentarea noastră va trebui să fie mai redusă.

Născut la 2 Mai 1772 la Oberwiederstadt în Turingia, cu studii din cele mai felurite îmbrăţişând laolaltă matematica şi chimia cu filosofia, literatura şi dreptul, posedat de o aprigă sete de cunoaştere ce trecea dincolo de tărâmul raţionalului către umbrele misterului pe care-l opunea iluminismului secolului al XVIII-lea, cu un sentiment al morţii care-l făcea pe Schlegel să-i scrie „*tu eşti poate primul din vremea noastră care are simţul artistic pentru moarte*" (citat din Stockmann: Deutsche Romantik, pg 59), autorul „Imnurilor nopţii" şi-a îmbrăcat în genere ideile filosofiei romantice în haina de o melancolică strălucire a basmului, romanului şi versului. Cea mai mare parte a operei sale filosofice se confundă dar cu opera sa literară, accentul căzând pe valoarea expresiei poetice. Mici încercări filosofice a dat el totuşi în „*Fragmentele*" pe

care i le-a adunat apoi Tieck şi care completează de fapt, luminând pasagiile neclare din *„Imnurile nopţii"*.

Multe propoziţii din *„Fragmente"* oglindesc cu fidelitate concepţiile lui Fichte şi cele ale lui Schelling. Au de pildă conţinut şi formulare cu totul fichteană, cugetări precum: 1) *„Eu—non-eu: propoziţia supremă a oricărei ştiinţe şi arte"*; 2) *„Tot ceea ce se poate gândi, gândeşte singur: este o problemă de gândire"*; 3) *„Ce este natura? Un index sau un plan enciclopedic, sistematic al spiritului nostru"*; 4) *„Exteriorul este un interior înălţat la un nivel de mister, poate şi inversul e valabil"*; în ultima din acestea pătrunzând şi acel fior al tainei ce alcătueşte farmecul operei sale poetice.

O depăşire a lui Fichte şi Schelling e reprezentată însă prin acel *„idealism magic"*, pe care Novalis îl socotea ca o treaptă finală în scara de valorificare a filosofilor începând cu empiricii puri, urmaţi de cei transcendenţi, apoi de dogmaticii transcendenţi, de Kant, Fichte şi în sfârşit se ajunge la concepţia citată a poetului nostru. După aceasta, ca o desvoltare consecventă a mentalităţii romantice, există o corespondenţă cu substrat de minune între natură şi spirit. Procesele şi formele naturii erau spiritualizate, după cum funcţiunile umane erau reduse la cele ale naturii. Sub influenţa cercetărilor ştiinţifice ale vremii, Novalis determina relaţii între suflet şi univers. Gândirea i se părea astfel o activitate muşchiulară, iar gluma (der Witz) o electricitate a minţii. El se mai întreba după aceiaşi metodă a relaţiilor — dacă nu cumva gândirea „oxidează", iar simţirea „desoxidează".

Un alt aspect al operei lui Novalis mai merită încă a fi subliniat. Eul religios. In 1799 scrie lucraea *„Die Christenheit oder Europa"* ca o expresie a entuziasmului religios ce pornind dela Schleiermacher cuprinsese cercul de scriitori din Jena. Novalis întreprinde aici o apologie a creştinismului catolic, pe care purificat îl socoteşte ca adevărata religie a viitorului. Cu un „dom gotic" se compară de către istoricii literari (ca W. Menzel) această parte a filosofiei lui Novalis.

In evoluţia gândirii, locul poetului este desigur mai modest. Interesul operei lui constă mai mult în relieful excesiv pe care spiritul lui l-a dat romantismului filosofic al vremii.

Schleiermacher

Născut în Breslau la 21 Noembrie 1768, dintr'o familie de pastori, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher a studiat în institutul fraţilor Moravi din Niesky şi în seminarul din Barby, pentru a-şi desăvârşi studiile la universitatea din Halle. Apoi a fost pe rând preceptor în familia unui graf în Prusia, predicator într'o mică localitate, Landsberg, în apropiere de Frankfurt pe Oder, predicator la Berlin, unde venit în vârstă de 28 de ani, a luat între 1796 şi 1802 contact strâns cu reprezentanţii romantismului german, împrietenindu-se în special cu Friedrich Schlegel, şi apoi cu editorul Georg Andreas Reimer.

Dela Berlin trecu, după o lungă perioadă de singurătate în Stolp, la universitatea din Halle, unde profesă din 1804 până în Octombrie 1806, când, din ordinul armatei franceze, universitatea fu închisă. Inapoiat la Berlin, luă parte foarte activă la puternica mişcare de refacere naţională a Germaniei, alături de alţi mari bărbaţi, printre cari trebueşte numit mai ales Fichte. Cu crearea în 1810 a universităţii din Berlin, Schleiermacher devine profesor de teologie, ţinând totodată şi cursuri de filosofie, cum făcuse dealtfel şi la Halle.

Mai ales în Berlin, activitatea sa de profesor de teologie, ca şi aceea de predicator, l-au făcut să adâncească şi să publice scrieri ce i-au adus neînţelegerea cercurilor religioase oficiale. El muri la Berlin în 12 Februar 1834.

Operele complete[1]) ale lui Schleiermacher, apărute în editura lui G. Reimer, între 1835 şi 1864, cuprind trei secţiuni: teologică, de predici. şi filosofică. In „Philosophische Bibliothek" se găseşte o alegere a scrierilor sale în 4 volume (1910-1913) în care se află şi foarte interesantul „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens", găsit de Herman Nohl în o publicaţie din 1799 şi rămasă uitată.

Operele mai importante cu caracter filosofic, publicate în secţiunea I, a sus numitei ediţii complete, sunt: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803; Monologen, 1800; Dialektik, publ. de L. Jonas în 1839 după manuscripte; Psychologie, publ. de L. George în 1862 după manuscripte şi note dela curs; Entwurf eines Systems der Sittenlehre, publ. de Alex. Schweizer în 1835 după manuscripte; Die Lehre vom Staat, publicate în 1845 de Chr. A. Brandis după manu-

1) In prezenta expunere m'am servit de această ediţie a operelor complete.

scripte şi note dela curs; Vorlesungen uber die Ästhetik, publicate de Karl Lommatzsch în 1842, după manuscripte şi note dela curs; Erziehungslehre, publicate de C. Platz în 1849, după manuscripte şi note dela curs. La acestea trebue să adăugăm pentru importanţa lor filosofică următoarele scrieri din secţiunea I teologică: Der christliche Glaube, ed. III, 1835, 2 vol.; Die christliche Sitte, publicate de L. Jonas în 1843, după manuscripte şi note dela curs.

Schleiermacher a fost de mic influenţat de gândirea religioasă pietistă şi a fraţilor Moravi, ceeace a contribuit desigur pe de o parte la desvoltarea spiritului său critic, pe de alta la preţuirea sentimentului şi a vieţii interioare, pentru care avea predispoziţii adânci. Toată preţuirea pe care el o manifestă individualităţii trebue căutată aici, tot atât de mult ca şi ideea fericită de a întemeia religia pe sentiment. In cultura sa filosofică, influenţat de Platon, Spinoza, de filosofii romantici germani, şi mai ales de Kant, el a dat criticismului şi tendinţelor individualiste ale romanticilor o satisfacţie relativă în propria sa filosofie, ce se prezintă astfel cu un pronunţat caracter de sinteză, de unificare a contrariilor. Din această cauză ideal-realismul lui Schleermacher a fost denumit cu oarecare dispreţ ca eclectism, deşi gândirea sa este departe de a fi un simplu conglomerat.

Schleiermacher găsise în teoria cunoaşterii la Kant un punct cu care nu putea fi mulţumit. Dece lucrul în sine este deosebit de formele cunoaşterii? Dece formele cunoaşterii ar fi numai subiective, şi nu în acelaş timp realităţi obiective? Funcţia intelectuală cu spontaneitatea ei crează formele cari totuşi sunt şi forme ale realităţii, nu numai forme subiective ale cunoaşterii. Prin aceasta el înlocueşte o consecinţă importantă a filosofiei lui Kant, potrivit căreia lucrul în sine ar fi fost ceva diferit de reprezentare. Identitatea dintre existenţă şi gândire este ceeace urmăreşte să probeze Schleiermacher.

In filosofia religiei el aduce primatul sentimentului, dând religiei un suport independent faţă de morală.

In etică, Schleiermacher caută să dea individualităţii drepturile pe cari i le luase rigorismul lui Kant, cu domnia suverană a unei datorii morale impersonale. Influenţa romantismului, în care generalul lua înfăţişare individuală, este aici vizibilă. Nu mai puţin influenţa antichităţii.

In fine pedagogia lui Schleiermacher apare ca o cvintesenţă a întregii sale gândiri despre om şi lume.

Vom expune pe rând ideile lui Schleiermacher referitoare la teoria cunoaşterii, filosofia religiei, etică şi pedagogie.

Teoria cunoaşterii.

Teoria cunoaşterii o găsim expusă în Dialectica sa, care a făcut obiectul mai multor cicluri de prelegeri la universitatea din Berlin între anii 1811 şi 1831. Dialectica în raport cu filosofia şi ştiinţa este definită de el ca disciplina ce „trebue să cuprindă... principiile filosofării"[1]) în sens restrâns, adică ale filosofiei, care aceasta este „o ştiinţă centrală", ce constitue „cohesiunea internă a oricărei cunoaşteri" (Wissen) şi fără de care „toate ştiinţele singurite rămân imperfecte". Orice om de ştiinţă trebue să filosofeze, pentru a nu rămânea numai un punct de trecere al unei tradiţiuni ce se transmite prin el, un colecţionar de material, „căci fiece reprezentare în care nu se văd nici principii, nici legătură, nu este decât un material"[2]).

Conştiinţa merge progresând dela haoticele percepţiuni ale copilăriei, până la filosofie, care înseamnă „evoluţia perfectă a conştiinţii"[3]). La mijloc este domeniul tradiţional al elementelor ştiinţifice, cari au nevoe să fie pătrunse de filosofie spre a deveni cunoaştere cu adevărat. „Filosofia este aşadar gândirea cea mai înaltă cu conştiinţa cea mai înaltă"[4]), iar dialectica, pentru a întrebuinţa o altă expresie a lui Schleiermacher, cuprinde „principiile artei de a filosofa"[5]), atât de necesare tuturora, dar mai ales oamenilor de ştiinţă[6]), cărora le ajută să găsească deosebirea dintre cunoaştere şi gândire în general, prin arătarea caracteristicelor acelei gândiri ce merită numele de cunoaştere. „Fiece cunoaştere este o gândire, dar nu orice gândire este o cunoaştere"[7]).

Cunoaşterea, spre deosebire de gândirea în general, se caracterizează a) prin faptul că este însoţită cu necesitate de conştiinţa că toţi oamenii gândesc la fel, şi „se bazează astfel pe identitatea subiectelor gânditoare"[8]). A doua carac-

1) Schleiermacher, Dialektik, herausgegeben von L. Jonas. Berlin, 1839, p. 2. (F. S., Sämmtliche Werke, dritte Abtheilung, vierten Bandes zweiter Teil).
2) Ibid. p. 374.
3) Ibid. p. 5.
4) Ibid. p. 3.
5) Ibid, p. 9.
6) „Totuşi nimeni nu trebue numai să filosofeze, căci atunci trebue să se piardă în formalism mort (scolastică) sau în reverii necoapte (mistică)", ibid. p. 3.
7) Ibid. p. 40.
8) Ibid. p. 48.

teristică a cunoaşterii constă b) în aceea că în plus, de prima condiţie, gândirea care este o cunoaştere se acordă cu realitatea, corespunzând unei existenţe (Sein), care este tocmai obiectul gândirii noastre, şi care este deci în afară de această gândire, indiferent dacă este în noi sau în afară de noi.

Ambele caracteristici ale cunoaşterii trebue să fie prezente în orice act care merită acest nume. Când prima condiţie, acordul gânditorilor între ei, nu este îndeplinită, gândirea noastră riscă să nu fie decât o opinie individuală. Dacă a doua condiţie sau caracteristică, acordul cu realitatea, lipseşte, putem avea produse ale fantaziei, sau în cel mai bun caz ipoteze ştiinţifice, dar nu cunoaştere.

Dacă prin stabilirea concordării gândirii ca cunoaştere cu existenţa, Schleiermacher ia atitudine potrivnică lui Kant, se apropie apoi de el găsind că în orice act de gândire se deosebesc două elemente sau funcţii, una formală şi alta materială, corespunzătoare la două activităţi: activitatea intelectuală sau raţională, şi pe de altă parte activitatea simţorială pe care Schleiermacher o numeşte organică. Funcţia intelectuală, „activitatea raţiunii", „este isvorul unităţii şi pluralităţii, însă activitatea organică este isvorul diversităţii" [1]).

Ca şi la Kant, vedem că raţiunea are de scop ordonarea materialului haotic furnizat de simţurile noastre. „Elementul formal este în orice gândire principiul unităţii, cel organic, principiul diversităţii" [2]).

Funcţia organică izolată, precum şi cea intelectuală izolată nu pot constitui fiecare în parte un act de gândire, care act rezultă numai din conlucrarea ambelor. Această conlucrare este atât de intimă, încât „In fiece gândire poate fi deja cuprinsă în felul său şi ceeace apare prin excelenţă în percepere; şi tot astfel în percepere, ceeace prin excelenţă apare în gândire" [3]).

Deosebirea între cele două elemente sau funcţii ale gândirii constă numai în gradul participării lor.

Partea pe care elementul organic şi cel intelectual o au în gândire poate varia şi atunci „orice gândire se împarte în trei domenii, gândirea propriu zisă cu activitate intelectuală predominantă şi cu activitate organică aderentă, perceperea cu activitate organică predominantă şi raţională aderentă, şi in-

1) Ibid. p. 63.
2) Ibid. p. 316.
3) Ibid. p. 75.

tuirea, cu echilibrul ambelor"[1]). Acest echilibru al intuiției nu este totuși ceva realizabil altfel decât ca „devenind în oscilația primelor două, și fiece intuiție trebuie subsumată sub una din cele două"[2]).

O perfectă echilibrare a ambelor elemente în intuiție nu este niciodată posibilă, deși poate fi surprinsă în mersul gândirii dela percepție la cunoaștere, adecă la gândire în sens restrâns, deci în mersul gândirii dela organic la simțorial, la intelectual sau rațional.

Ambele elemente sau funcțiuni, elementul organic cu imaginea și elementul intelectual cu noțiunea, se referă la același obiect: „Imaginea și noțiunea reprezintă așa dar aceeași existență"[3]), fiecare în felul său. Prin aceasta ne este dată atât opoziția cât și identitatea funcțiilor, intelectuală și organică. Dar accentul este pus de Scheiermacher mai ales asupra identității: „Conștiința de sine (das Selbstbewusstsein), lăsând la o parte orice conținut anumit, nu este altceva decât conștiința identității (Einssein) și solidarității (Zusammengehörigkeit) ambelor funcțiuni"[4]). De aici mai urmează că idealul și realul sunt moduri ale existenței, corespunzând fiecare, idealul elementului intelectual sau rațional și realul elementului organic, existența fiind întemeiată atât în chip ideal cât și real. „Idealul este acel ceva în existență, ce este principiu al oricărei acțiuni raționale, întrucât aceasta nu derivă din acțiunea organică, și realul este acel ceva în existență prin care el este principiu al activității organice, întrucât aceasta nu derivă din activitatea rațională"[5]).

Prin această constatare însă ne este dată atât opoziția cât și identitatea idealului și realului acestor moduri ale existenței cari corespund celor două funcții ale gândirii, intelectuală și organică.

Gândirea întrucât este cunoaștere, corespunde existenței, iar „în absolut" avem „identitatea existenței și a cunoașterii"[6]). Absolutul, Dumnezeirea, cuprinde în sine antitezele acestea unificându-le, căci Dumnezeirea este „isvorul transcendental al oricărei existențe și idealiter de asemenea al oricărei cunoaș-

1) Ibid. p. 62.
2) Ibid. p. 62.
3) Ibid. p. 74.
4) Ibid. p. 414.
5) Ibid. p. 76.
6) Ibid. p. 317.

teri"[1]). Ideea de Dumnezeu, „ideea existenței absolute ca identitate a noțiunii și a obiectului" ...deși nu poate fi o cunoștință a noastră „este însă temeiul transcendental și forma oricărei cunoașteri"[2]). Noi nu putem cunoaște Dumnezeirea, și de aceea nu putem avea nici cunoaștere absolută,ci trebue să rămânem înăuntrul cunoașterii noastre relative, înăuntrul gândirii noastre, pe de-o parte empirică, pe de alta speculativă.

Identitatea, unitatea dintre gândire și existență, realizată în Dumnezeire, deși atât de necesară cunoașterii noastre, și postulată de ea, rămâne numai un ideal, pe care omul nu-l poate gândi adecvat. „Absolutul ni se fixează în formula unei ipoteze necesare pe care noi nu o putem realiza"[3]), și încă și mai limpede: „Precum noi nu putem abandona ideea cunoașterii, tot astfel trebue să presupunem această existență originară, în care opoziția dintre noțiune și obiect este ridicată, fără însă a putea realiza o adevărată gândire despre ea"[4]).

Dumnezeu, „absolutul, unitatea supremă, identitatea idealului și realului, sunt numai scheme"[5]), întrucât noi nu putem avea o cunoaștere despre ideea de Dumnezeu, deși este la baza cunoașterii noastre singurite, prin care cunoaștere ne apropiem de ideea de lume, pe măsură ce punctul de vedere empiric și speculativ se intrepătrund. „Precum ideea de Dumnezeire este termenul transcendental a quo și principiul putinței cunoașterii în sine: astfel este ideea lumii termenul transcendental ad quem și principiul realității cunoașterii în devenirea sa"[6]).

Incă odată, din cele spuse nu urmează că noi am ști despre existența lui Dumnezeu în sine sau în afara lucrurilor, căci atunci lumea și Dumnezeu ar fi separați pentru noi, și atunci sau ideea de Dumnezeu, sau ideea de lume ar fi anihilată. Tot astfel ideea de lume sau ideea totalității existenței ca pluralitate, nu poate fi cunoscută de noi, ea fiind numai o gândire problematică, încă neumplută, la umplerea căreia știința lucrează. Intre ideea de Dumnezeu și aceea de lume nu este un raport de identitate. Dar ele nu sunt nici antitetice, așa încât să credem că am putea gândi pe Dumnezeu fără lume, căci „numai în străduința de a realiza ideea de lume, venim

1) Ibid. p. 319.
2) Ibid. p. 87.
3) Ibid. p. 144.
4) Ibid. p 145.
5) Ibid. p. 158.
6) Ibid. p. 164.

asupra presupunerii lui Dumnezeu"[1]), ca temeiul ideii de lume. „Ambele idei, lume şi Dumnezeu, sunt corelate"[2]), şi nu pot fi gândite una fără cealaltă.

Relativitatea cunoaşterii noastre este astfel dată. Numai într'o întrepătrundere totală a punctului de vedere speculativ, care corespunde noţiunii, şi a punctului de vedere empiric, care corespunde judecăţii, am putea avea cunoaştere adevărată. Cunoaşterea speculativă şi empirică se condiţionează reciproc, fiecare dintre ele, când nu este însoţită de cealaltă, dând naştere la cunoaştere „unilaterală şi imperfectă şi nu poate să fie adecvată ideii de cunoaştere"[3]). Pe de altă parte, întrepătrunderea totală a empiricului cu raţionalul „curata identitate a ambelor nu ar putea să fie decât în cunoaşterea despre totalitatea existenţei"[4]). Această cunoaştere, care ar însemna adevărata filosofie, nu ne este posibilă, cum văzurăm, căci „totalitatea existenţei nu ne este dată în gândirea noastră corespunzătoare existenţei"[5]).

In locul întrepătrunderii acesteia dintre speculativ şi empiric, întrepătrundere în care s'ar realiza ideea pură a cunoaşterii, nu avem decât surogatul „criticei ştiinţifice", adică a „comparaţiei cunoaşterii aşa cum este cu cea mai înaltă idee a cunoaşterii, care pe terenul ştiinţific este acelaşi lucru ca şi conştiinţa (Gewissen) în domeniul vieţii morale"[6]).

Prin sentimentul convingerii noi deosebim gândirea de cunoaştere. Convingerea însă trebue să o mai avem şi în altceva în afară de cunoaştere, pentru a putea lua ştiinţă de ea. Acel altceva în care mai apare convingerea, este voinţa. In acest caz „ambele caracteristici ale cunoaşterii, întrucât ele stau în convingere, sunt aşa dar aplicabile şi voinţei"[7]). La voinţă vom deosebi, ca şi la cunoaştere, un mod comun al tuturor oamenilor în producerea voinţei, şi apoi o existenţă corespunzătoare voinţei. Cum noi „nu suntem conştienţi de cunoaştere decât cu voinţa deodată"[8]), înseamnă că în existenţă vom deosebi o opoziţie, o antiteză, între existenţa corespunzătoare cunoaşterii şi aceea corespunzătoare voinţei.

1) Ibid. p. 526.
2) Ibid. p. 162.
3) Ibid. p. 143.
4) Ibid.
5) Ibid. p. 142.
6) Ibid. p. 144.
7) Ibid. p. 148.
8) Ibid. p. 148.

In orice act de cunoaştere, gândirea noastră se comportă pasiv faţă de existenţă, care ea este activă. In voinţă, gândirea este activă şi existenţa este pasivă. In existenţă deosebim aşa dar acea existenţă „care precedează gândirea, întrucât gândirea este numai reflexiune (Betrachtung) şi aceea care urmează gândirii, întrucât gândirea exprimă o voinţă"[1]). In primul caz avem „formele naturii", în al doilea „formele moravurilor" (Sittenformen).

Cunoaşterea corespunzătoare constitue în primul caz fizica, în cel de al doilea etica.

Temeiul transcendent pentru siguranţa noastră în voinţă, este acelaş ca şi la cunoaştere, şi anume în identitatea transcendentală pură, a idealului şi a realului. Temeiul potrivit căruia, voinţa noastră concordă cu voinţa altora, îl avem în genul uman, „dar temeiul concordării voinţei noastre cu existenţa, că anume voinţa noastră se îndreaptă într'adevăr în afară de noi, şi că existenţa exterioară susceptibilă pentru raţiune, primeşte şi marca ideală a voinţei noastre, pentru aceasta temeiul nu se află în gen, ci numai în identitatea transcendentală pură a idealului şi realului"[2]).

Voinţa şi gândirea, cu toată opoziţia dintre ele, îşi găsesc totuşi unitatea, şi deci relativa identitate în nemijlocita conştiinţă de sine, adică în sentiment.

Sentimentul înseamnă conştiinţa nemijlocită de sine, care se deosebeşte de „eu", adică de conştiinţa de sine reflectată, cât şi de senzaţie. Conştiinţa de sine nemijlocită, sentimentul, se găseşte veşnic prezentă în fiece moment, întovărăşindu-l, fie că acesta este un moment predominant de voinţă sau un moment predominant de cunoaştere. Deşi pare uneori că dispare, când noi suntem în plină stare de cunoaştere, sau în plină activitate, deşi pare uneori că apare singur, făcând să dispară gândirea şi acţiunea, sentimentul este totdeauna prezent, dar nu apare niciodată singur, el este numai însoţitorul credincios al voinţei şi al cunoaşterii noastre, însoţitorul care anihilează opoziţia, făcând ca atât voinţa cât şi cunoaşterea să-şi găsească identitatea relativă în el. Mai mult „în sentiment este cu adevărat realizată unitatea absolută a idealului şi a realului, care în gândire şi voinţă este numai presupusă"[3]).

1) Ibid p. 148.
2) Ibid. p. 150.
3) Ibid. p. 152.

In sentiment, în conştiinţa noastră nemijlocită de sine, noi suntem condiţionaţi şi determinaţi şi anume condiţionaţi de acel ceva în care, numai, poate fi făcută unitatea dintre voinţă şi cunoaştere. „Condiţionaţi şi determinaţi"... „prin acel ceva în care voinţa cugetătoare şi cugetarea care voeşte, în raportarea sa la toate celelalte, poate fi una, şi deci prin însuşi principiul transcendent" [1]). Condiţionarea şi atârnarea conştiinţei de sine nemijlocite constitue partea religioasă a acesteia, adică sentimentul religios, care este un sentiment de atârnare, şi anume faţă de fiinţa supremă, faţă de temeiul transcendent atât al cunoaşterii, cât şi al voinţei, faţă de Dumnezeu. „Putem spune că odată cu conştiinţa noastră ne este dată şi conştiinţa de Dumnezeu" [2]).

Filosofia religiei

Cum vedem, în teoria cunoaşterii desbătută în dialectică, Schleiermacher ajunge la desvoltări cari ne duc direct în filosofia religiei.

Prin „filosofia religiei", Schleiermacher înţelege „expunerea critică a diverselor forme de comunităţi pioase date, întrucât ele sunt în totalitatea lor, o apariţie perfectă a pietăţii în natura umană" [3]).

Pietatea nu este nici cunoaştere, nici acţiune, „ci o determinare a sentimentului sau a conştiinţei nemijlocite de sine" [4]). Din identificarea sentimentului cu conştiinţa nemijlocită de sine, trebue să reiasă că nu este vorba aci de sentiment într'o accepţie care ar cuprinde şi stări sufleteşti lipsite de conştiinţă. Iar din expresia „nemijlocită" alăturată de „conştiinţa de sine", trebue să reiasă că nu poate fi vorba aici de vre-un înţeles al cuvântului „conştiinţa de sine", în care această conştiinţă nu ar fi un sentiment, ci reprezentare. In toată viaţa noastră sufletească nu există decât gândire, acţiune şi sentiment, în care ne sunt date cele două forme ale conştiinţei: conştiinţa care rămâne în sine, cum este cazul cunoaşterii şi al sentimentului, şi conştiinţa care iese din sine, cum este cazul voinţei. Desigur unitatea acestor trei, care unitate este „temeiul lor comun", şi constitue „esenţa însăşi a subiectului", nu poate fi confundată

1) Ibid. p. 430.
2) Ibid. p. 152.
3) Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube, erster Band, p. 6, (Sammtliche Werke, erste Abteilung, dritter Band).
4) Ibid.

cu nici una din aceste trei, nu poate fi însă pusă nici alăturea de ele, ca o a patra. Nici un moment al vieţii noastre, nu este numai cunoaştere, numai voinţă sau numai sentiment, ci cu predominarea uneia din aceste trei componente, fiece moment al vieţii le cuprinde în sine pe toate trei.

Cum pietatea aparţine sentimentului, vom avea în fiece moment de pietate germeni de cunoaştere şi voinţă, şi deci pietatea va putea pune în mişcare cunoaşterea şi voinţa. De aci nu urmează că sentimentul pietăţii ar fi sau numai cunoaştere, sau numai voinţă, sau acestea două la un loc, sau poate o stare compusă din sentiment, cunoaştere şi acţiune.

Pietatea, cu toate legăturile pe cari le are cu celelalte stări şi cu toată influenţa pe care o are asupra lor, nu se confundă cu nici una din ele, nu este nici un produs sau sumă a acestora, ci îşi are asigurat „domeniul ei propriu, în legătură cu toate celelalte" [1]). Precum în stări de voinţă descifrăm idei şi sentiment, precum în stări de cunoaştere găsim la fel sentiment şi acţiune, respectivele stări rămânând totuşi stări de voinţă sau stări de cunoaştere, tot astfel se întâmplă şi cu sentimentul pietăţii, care rămâne o stare de sentiment, deşi putem desluşi voinţă şi cunoaştere în el. Acestea nu constitue esenţialul pietăţii"[2]), „ci îi aparţin numai întru atât, întrucât sentimentul trezit sau ajunge la linişte într'o cugetare care îl fixează, sau se revarsă într'o acţiune care îl exprimă [3]).

Esenţa pietăţii, aceea prin care ea se deosebeşte de alte sentimente, constă în conştiinţa pe care o avem că suntem dependenţi, sau în raport cu Dumnezeu. Suntem dependenţi, căci un sentiment absolut de libertate nu există pentru noi.

Conştiinţa de sine este în noi posibilă numai din cauza existenţei care ne înconjoară, şi de care suntem afectaţi prin receptivitatea noastră. Datorită acestei receptivităţi, şi a înrâuririlor din afară, conştiinţa noastră de sine, este conştiinţa despre existenţa noastră dintr'un moment dat, aşa cum suntem prin afectarea din afară din acel moment.

In fiece conştiinţă de sine trebue deci să deosebim, între aceea ce face esenţa noastră, şi ceeace face existenţa noastră dintr'un moment dat, determinată de ceva ce nu este noi, este

1) Ibid p. 11.
2) Vezi şi Die christliche Sitte, p. 21 şi urm. (F. S. Sämmtliche Werke, erste Abteilung, zwölfter Band, Berlin, 1843).
3) Der christliche Glaube, erster Band, p. 13.

deci altul şi prin care altul numai luăm cunoştinţă de noi, fără de care altul deci nu ar fi nici o conştiinţă de sine.

Este o duplicitate prin urmare în noi care înseamnă pe de o parte existenţa subiectului pentru sine, şi pe de alta, comunitatea subiectului cu altceva decât el. Subiectul se simte pentru sine în „autoactivitate", precum se simte în comunitate cu altcineva decât el prin receptivitatea sa. In comunitate şi deci prin receptivitatea noastră ne simţim dependenţi, precum în autoactivitate ne simţim liberi. Ne simţim dependenţi nu numai pentrucă printr'o influenţă exterioară am devenit aşa cum suntem într'un moment dat, „ci mai ales pentrucă noi nu putem deveni aşa decât printr'un altul"[1]), şi ne simţim liberi în autoactivitate, pentrucă „altul este determinat prin noi şi fără autoactivitatea noastră nu putea fi determinat astfel"[2]).

Faţă de lumea înconjurătoare, faţă de natură şi societate, nu poate exista nici un sentiment de libertate absolută, nici unul de dependenţă absolută. Chiar alături de sentimentul foarte puternic de dependenţă faţă de părinţi sau de patrie, pot să existe reacţiuni puternice. Cu predominarea sentimentului libertăţii, sau al dependenţei, după împrejurări, conştiinţă noastră de sine, întrucât priveşte lumea şi părţile ei, se mişcă între graniţele acestor două sentimente.

Dacă totuşi Schleiermacher vorbeşte de un sentiment absolut de dependenţă, acesta nu poate pleca dela înrâurirea unui obiect ce ne poate fi dat într'un mod oarecare, căci atunci noi am putea exercita asupra lui o reacţiune, sau o renunţare, ceeace ar cuprinde în sine şi un sentiment de libertate, şi atunci sentimentul de dependenţă nu ar mai fi absolut.

De aceea sentimentul absolut de dependenţă nu poate exista decât faţă de Dumnezeu, faţă de acest „de unde", aşezat în conştiinţa noastră de sine, în esenţa existenţei noastre receptive şi autoactive.

„A ne simţi absolut dependenţi, este tot una cu a fi conştienţi de noi ca fiind în raport cu Dumnezeu"[3]). Dar Dumnezeu nu ne poate fi nicicând dat ca obiect exterior.

Sentimentul absolut de dependenţă devine o conştiinţă clară de sine prin aceea că devine reprezentare. Dar a aplica această reprezentare unui obiect perceptibil, înseamnă a corupe ideea de Dumnezeu, afară de cazul când ne servim de

1) Ibid. p. 16.
2) Ibid. p. 16.
3) Ibid. p. 21.

această aplicare ca de o simbolizare, de care suntem conştienţi, şi căreia deci nu-i dăm un alt sens decât numai pe acela de simbol. Conştiinţa de sine în care ne simţim absolut dependenţi este cea mai înaltă, aici fiind vorba de noi şi de o conştiinţă de noi, în care antiteza dintre noi şi altul este ridicată, fiind vorba de noi, fiinţă mărginită ca atare, întrucât fiecare în parte suntem identici cu celălalt. Coborând mai jos, avem treapta conştiinţei de sine simţoriale, în care antiteza domneşte, iar apoi în sfârşit treapta animalică, ce se găseşte şi la om în prima copilărie, înainte de ce omul a început să vorbească, treaptă în care opoziţia de mai sus nu a putut încă să apară, în care deci intuiţia şi sentimentul sunt încă nedesvoltate şi împletite între ele.

Conştiinţa de sine superioară, conştiinţa de sine pioasă, prin faptul că apărând în timp coexistă, sau poate succeda conştiinţei simţoriale, poate să însemne o înălţare a vieţii, un sentiment de plăcere, în comparaţie cu conştiinţa simţorială, deşi, neraportată la aceea, „ea produce numai o egalitate neschimbătoare a vieţii". Din cauza legăturii în noi, a conştiinţei de sine pioase, cu conştiinţa simţorială, şi pentrucă în vorbire omul nu poate evita asemănările cu omenescul, atunci când vrea să-şi exprime sentimentul de pietate, isvorăsc toate greşelile de interpretare cu privire la Dumnezeu. Insă „oamenii pioşi sunt conştienţi că ei numai în vorbire nu pot evita omenescul, însă în conştiinţa lor nemijlocită ţin bine distinct obiectul şi expunerea despre obiect" [1]).

Sentimentul absolut de dependenţă, conştiinţa de Dumnezeu, este un element esenţial al naturii umane, şi ca atare devine bază a unei comunităţi umane, ajutat fiind de conştiinţa de speţă, ce se află în om, care conştiinţă nu-şi găseşte mulţumirea decât „prin ieşirea din marginile personalităţii proprii, şi prin primirea faptelor altor personalităţi într'a sa proprie" [2]).

Tot ce este interioritate tinde, potrivit intensităţii sale, să se manifeste în afară. Sentimentul precum tinde să treacă în gândire sau acţiune, tot astfel, şi acum ca sentiment numai, se exteriorizează în expresia figurii, gest, ton, şi prin vorbire, şi astfel se revelează şi altora, şi prin conştiinţa speciei devine trăire şi a altora, astfel încât în acest chip se naşte o comunitate a sentimentului. Sentimentul religios produce şi el în acest chip comunitatea religioasă, care, întrucât ne referim

1) Ibid. p. 32.
2) Ibid. p. 33.

la raportul dintre oamenii izolaţi, are un aspect inegal şi curgător, dar întrucât ne referim la starea reală a oamenilor, o găsim sub formă de raporturi statornice, potrivit asemănării dintre ei în privinţa felului cum sunt stăpâniţi de sentimentul religios. Astfel de comunităţi pioase, relativ închise, în cari sentimentul religios circulă şi se propagă, poartă denumirea de biserică[1]).

Diferitele comunităţi pioase, diferitele biserici apărute în istorie, trebuesc considerate unele faţă de altele ca grade deosebite de evoluţie sau ca deosebite specii. Bisericile monoteiste se află pe treapta cea mai înaltă, iar celelalte ca subordonate. Creştinismul, forma cea mai curată de monoteism, şi cea mai perfectă dintre religiile cari au apărut în istorie, este un monoteism caracterizat prin mântuirea prilejuită de Christos, mântuire prin care trebue să se înţeleagă trecerea dintr'o stare rea, o stare oarecum de constrângere, într'una mai bună, prin ajutorul dat de un altul, anume de Isus, prin care numai, în creştinism spre deosebire de alte forme de comunităţi religioase monoteiste, „mântuirea a devenit punctul central al pietăţii" [2]).

In desvoltările lui Schleiermacher se manifestă ideea nu numai a unei evoluţii istorice a religiunilor până la creştinism, ci şi aceea a unei evoluţii chiar a creştinismului spre o formă superioară, Christos rămânând atunci un punct însemnat de evoluţie „dar nu numai un asemenea punct, în care există o mântuire de el, cât şi o mântuire prin el" [3]). Acesta este un punct important în filosofia religiei la Schleiermacher, şi dovedeşte cât de mult claritatea de vederi a filosofului ştia să conducă pasul teologului, într'un domeniu în care la cei mai obiectivi gânditori religioşi, fie părtinirea inconştientă, fie teama de conflict cu biserica organizată, le pune în faţă o piedică de nestrăbătut.

Dar adevăratul merit al lui Schleiermacher constă în aceea că a văzut şi exprimat cu claritate că adevăratul lăcaş al religiei este sentimentul, indicându-i astfel un loc propriu, care, potrivit adâncii sale înţelegeri psihologice, dacă are legături strânse atât cu gândirea, cât şi cu acţiunea, nu se confundă cu nici una din ele.

---

1) Ibid. p. 36.
2) Ibid. p. 73. Vezi şi Die christliche Sitte, p. 32.
3) Ibid. p. 75.

Etica și pedagogia.

In dialectica lui Schleiermacher, fiind studiat raportul dintre gândire, sentiment și voință, fără a vrea să insiste, el ajunge la concluzii, cari, precum văzurăm că ne deschid drumul filosofiei religiei, ne deschid și pe acela al eticei sale. Dumnezeu, isvorul transcendent al oricărei voințe, cunoașteri sau simțiri, prilejue aceasta. Pe de o parte existența ideilor în noi, pe de alta, existența conștiinței morale (Gewissen) în noi, ne sunt date prin „existența lui Dumnezeu în noi": existența ideilor „nu întrucât ele ca reprezentări determinate, umplu un moment în conștiință, ci întrucât ele în noi toți, exprimă în același chip ființa existenței, și în siguranța lor exprimă identitatea idealului și realului, care nu este așezată nici în noi ca singuriți, nici în noi ca gen" 1); existența conștiinței morale „nu întrucât ea apare în reprezentările singurite, putând fi astfel și greșită, tot așa precum și o aplicare a ideilor în parte poate fi greșită. Ci întrucât ea în convingerea morală exprimă concordanța voinței noastre cu legile existenței exterioare, și deci exprimă tocmai aceeași identitate" 2).

Fără idei și fără conștiință morală omul ar cădea în animalitate. Prin acestea, și deci prin „existența înăscută a lui Dumnezeu în noi" este constituită însăși esența noastră propriu zisă, ca ființe dotate cu cunoștință și voință.

Etica nu este o știință izolată. Intrepătrunderea dintre spirit și lucru, întrucât este cunoscută de noi, așadar întrucât se află sub potența lucrului, este natura. Intrepătrunderea dintre spirit și lucru, întrucât este cunoscătoare, deci sub potența spiritului, este rațiunea 3).

Știința nu va putea deci fi împărțită decât în două mari despărțituri, în cari toate disciplinele subordonate se vor grupa.

De o parte vom avea știința naturii, sau fizica, de alta știința rațiunii sau etica. Atât fizica cât și etica se presupun reciproc, separarea lor completă ducând la imperfecția fiecăreia din ele. Cum spiritul și lucrul se întrepătrund, atât în natură, cât și în rațiune, tot astfel și științele respective, nu trebue să rămâie nici fizica numai empirică, nici etica numai speculativă: „In perfecția lor, etica este fizică și fizica etică" 4).

---

1) Dialektik, p. 154.
2) Ibid. p. 155.
3) Friedrich Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre, p. 26, p, 30 (Sammtliche Werke, 3. Abteilung, 5. Band),
4) Ibid. p, 37.

După cum cunoaşterea noastră despre natură cât şi despre raţiune este preponderant contemplativă sau dimpotrivă preponderant experimentală ori empirică, atât fizica cât şi etica se subdivid, prima în ştiinţa naturii, sau fizică în sens restrâns, şi „Naturkunde". Cea de a doua în etică în sens restrâns, sau morală şi istorie. Pe când „istoria este expresia empirică (experimentală) a existenţei mărginite, întrucât este raţiune, sau cunoaşterea existenţei obiective (Dasein) a raţiunii"; spre deosebire de ea, „etica sau morala este expresia contemplativă a aceleeaşi existenţe sau cunoaşterea esenţei (Wesen) raţiunii" [1]).

Aşa fiind, raportul amintit mai sus dintre etică şi ştiinţa naturii, apare încă întărit şi tot astfel raportul eticei cu istoria, şi încă întru atât, încât Schleiermacher poate să argumenteze că etica este condiţionată de ştiinţa naturii, precum şi de istorie, şi anume atât cu privire la conţinut, cât şi la formă [2]).

De aceea progresul ei stă în strânsă legătură cu acela al acestor ştiinţe. Este aici dată ideea unei deveniri necontenite a eticei, care astfel nu poate constitui o ştiinţă terminată odată pentru totdeauna, ci trebue mereu perfecţionată în chipul cum gândea Schleiermacher şi despre religie.

Etica este expresia sau expunerea acţiunii raţiunii asupra naturii. Ca atare ea nu poate stabili un început absolut al activităţii etice [3]), pentrucă ea presupune ca dat din totdeauna procesul de întrepătrundere dintre natură şi raţiune, proces prin care acţiunea raţiunii asupra naturii duce la unificarea veşnic progresândă în intensitate, veşnic răspândindu-se în cuprins, dintre natură şi raţiune. Aici apare deosebit de limpede cum în această unificare rolul preponderant şi activ este al raţiunii). Tot astfel etica nu poate exprima niciodată un punct final al acestei unificări, căci acesta ar avea loc în unificarea supremă, despre care etica nu poate trata, căci locul ei este tocmai până la această unificare, în care raţiunea ar deveni cu totul natură şi natura cu totul raţiune, ceeace ar fi tot una cu „moralizarea întregii naturi pământeşti, cuprinsă în spaţiu şi timp, care nu va fi dată nicicând ca operă a raţiunii umane" [4]).

Intre aceşti doi poli pe cari nu-i poate atinge, este spaţiul în care etica se desvoltă ca ştiinţă: „Tot ce este cunoaştere

1) Ibid. p. 34.
2) Ibid. p. 42 şi urm.
3) Ibid. p. 46, p. 63.
4) Ibid. p. 61.

etică aşadar este expresia devenirii, din totdeauna începută, dar niciodată perfect îndeplinită, a raţiunii în natură"[1]).

Dar pe când punctul final nu ar putea fi ajuns decât odată cu unificarea totală dintre natură şi raţiune, etica îşi găseşte totuşi un punct de plecare, şi anume „organismul uman ca o parte din natura generală, în care însă unificarea cu raţiunea este deja dată"[2]). In organismul uman este dată, în mod originar, deci înainte de orice acţiune a raţiunii, un fel de a fi al raţiunii în natură, şi anume un fel de a fi al raţiunii ca forţă.

In tratarea eticei, deosebeşte Schleiermacher trei mari despărţituri: teoria bunurilor, teoria virtuţilor şi teoria datoriilor[3]), fiecare din acestea epuizând în felul său întregul domeniu al eticei, întrucât fiecare teorie în parte exprimă aceeaşi existenţă. Această împărţire a eticei corespunde după Schleiermacher ştiinţei naturii, care este şi ea organică, dinamică şi mecanică.

Un bun[4]) înseamnă uniunea dintre natură şi raţiune, produsă de activitatea raţiunii asupra naturii. Impreunarea dintre o parte din natură şi raţiune, înseamnă o moralizare a naturii, care astfel devine un bun. Comunitatea sau totalitatea tuturor bunurilor este bunul suprem. Cum raţiunea este simplă şi deci nefiind cantitativă, indivizibilă, o fărămiţare a ei în diversitatea bunurilor nu ar fi posibilă. Totuşi diversitatea bunurilor există, datorită nu raţiunii, ci naturii, pe a cărei întrepătrundere cu raţiunea, etica o presupune ca dată.

Virtutea este „acţiunea raţiunii asupra naturii"[5]), şi anume „asupra naturii omeneşti ca personalitate"[6]); natura umană în virtute primeşte înrâurirea raţiunii, astfel încât uniunea personală care rezultă se prezintă sub potenţa deplină a raţiunii. Raportul între bunul suprem şi virtute este următorul: „Fiecare sferă a bunului suprem are nevoe de toate virtuţile, fiecare virtute merge prin toate sferele bunului suprem"[7]).

Teoria datoriilor se ocupă cu „expunerea procesului etic ca mişcare"[8]), ea priveşte expresia moralităţii în faptele singurite. Datoria este deci „procesul etic ca mişcare", ca ex-

---

1) Ibid. p. 47.
2) Ibid. p. 48.
3) In afară de Etică, vezi şi „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (F. S., S. W., 3. Abt., I. Bd., p. 119—232).
4) Sittenlehre, p. 71 şi urm.
5) Sittenlehre, p. 331.
6) Ibid. p. 75.
7) Ibid p. 331.
8) Ibid. p. 422.

primare a moralității în acțiunea singurită, în care trebue deci să recunoaştem caracterul moral. „Die Action der Vernunft, auf der einen Seite in der Beschränktheit des einzelnen gesetzt, auf der anderen über dieselbe erhaben, so dass darin das Handeln der ganzen mit der Natur geeinten Vernunft auf die Einigung sich darstellt, ist Pflicht" [1]).

In gândirea lui Schleiermacher ființa umană are un loc central. Căci „ceeace noi numim spirit, este dat numai în om şi toate celelalte feluri de spirit sunt numai problematice" [2]). Pe de altă parte numai în individualitatea umană ne este dată unirea dintre spirit şi materie.

Numai în om avem un eu ca întrepătrundere a spiritului cu materia, cu corpul. Numai în om avem de aceea în plină claritate şi opoziția dintre eu şi noneu. Numai omul este ființă cunoscătoare, şi numai omul are o conştiință morală. Ereditatea este ceva comun omului cu restul animalelor. Dar numai la om se poate vorbi de exercițiu, care nu poate fi conceput decât ca activitate a rațiunii, ce poate duce la evoluția omului în afara evoluției dexterităților organice, ce țin de animalitate şi deci de ereditate, cu toate că genul uman poate să transmită prin ereditate rezultatul exercițiului (deci etic) al generațiilor trecute.

Elementul ereditar reprezintă averea preetică, cu care omul se naşte „şi aproape dimpotrivă, elementul dobândit prin exercițiu cuprinde ceeace a devenit etic" [3]). De aici înțelegem şi marele rol al educației.

Prin educație, ca şi prin arta conducerii statului, trebue să se îndeplinească unirea etic determinată dintre rațiune şi natură [4]).

Educația, „înrâurirea asupra generației tinere, este o parte din misiunea eticei" [5]), şi „teoria educației este principiul dela care trebue să pornească realizarea întregei perfecționări morale" [6]).

Fără a putea insista aici asupra pedagogiei lui Schleiermacher, este totuşi interesant să arătăm în scurt concepția sa despre scopul sau idealul pedagogic, care se confundă cu însăşi menirea omului.

1) Ibid. p. 75.
2) Psychologie, p. 24 (S. W., 3. Abt., 6. Bd.).
3) Sittenlehre, p. 105.
4) Ibid. p. 69.
5) Eeziehungslehre, p. 11 (F. S., S. W., 3. Abt., 9. Bd.).
6) Ibid. p. 47.

Schleiermacher, cu drept cuvânt, încearcă să imbine punctul de vedere individual cu cel social, într'o sinteză. Deja în „Monologuri", cari totuşi sunt străbătute de un pronunţat individualism, găsim accente puternice cari indică, pe lângă valoarea omului în ceeace el are original şi deosebit de alţii, contribuţia omului la progresul omenirii şi deci aspectul său social: „Der Mensch gehört der Welt an, die er machen half, diese umfast das Ganze seines Wollen und Denkens, nur jenseit ihrer ist er ein Fremdling"[1]). In pedagogia sa găsim limpede idealul (etic) al educaţiei cuprinzând în sine îndoita menire a educaţiei: desăvârşirea omului în latura sa universală, ca şi în acea individuală. Pe de o parte „Omul trebue educat pentru comunitatea de viaţă în care este născut, şi în care el trebue să păşească în mod independent"[2]). Aceasta înseamnă că educaţia are ca una din misiuni de a pregăti pe om pentru stat (statul este spiritualul a cărui bază fizică este naţiunea), biserică, viaţă liberă socială şi cunoaştere sau ştiinţă, care este în strânsă legătură cu limba deosebită vorbită de fiecare naţiune.

Pe de altă parte educaţia are şi scopul important al „cultivării însuşirilor personale"[3]), întrucât prin ele se evidenţiază bogăţia naturii umane, şi prin ele numai individul poate contribui la progresul social, faţă de care nu va fi numai un membru ce se supune pasiv, ci care poate avea şi o înrâurire corectivă[4]) asupra comunităţii din care face parte.

Este de observat că Schleiermacher postulează ca un ideal etic către care omenirea trebue să tindă, identitatea dintre stat şi naţiune. Diversitatea naţiunilor, ca şi diversitatea indivizilor, reprezintă tot atâtea diversităţi ale formelor pe cari viaţa le-a luat. Un stat trebue deci să tindă a fi un stat naţional, caracterizat prin originalitatea sa naţională, căci Schleiermacher, privind „statul ca pe un organism determinat", găseşte cu drept cuvânt: „cu cât mai mult se desvoltă deosebirea la structura corporală, cu atât mai desăvârşit apare organismul. Tot astfel şi la stat"[5]).

Compoziţia eterogenă din punct de vedere naţional a statelor, cu împărţirea lor mecanică şi întâmplătoare, îşi are

1) Monologen (F. S., S. W., 3. Abt., 1. Bd, p. 390).
2) Erziehungslehre, p. 49.
3) Ibid. p. 49.
4) Ibid. p. 51.
5) Die Lehre vom Staat, p. 2. (F. S., S. W., 3 Abt., 8.), Bd.

originea în tulburările şi confuziunile cari umplu istoria. „Dacă ne gândim o desvoltare liniştită a principiului de formare a statului, atunci îngrădirile naturale ar fi fost păstrate"[1]). „Dar capriciul istoriei trebue să se resolve la urmă într'o stare potrivită naturii"[2]), într'o diversitate de state naţionale. Educaţia primeşte pe tineri cu o „constituţie naţională"[3]) anumită, totaşa precum îi primeşte şi cu un anumit fel de a fi personal (persönliche Eigentümlichkeit), cu anumite aptitudini.

In educaţie ambele puncte de vedere trebuesc avute în vedere, pentru a nu cădea într'o unilateralitate care nu poate fi decât periculoasă, întrucât nu ţine seamă de complexitatea naturii umane. Dar a căuta ca înăuntrul educaţiei pentru stat şi pentru celelalte comunităţi de viaţă, cărora individul le aparţine, să ajutăm la desvoltarea inşilor în ceeace au personal, este o datorie deosebită, ce vine chiar în folosul statului, căci, precum gradul de desvoltare a ceeace constitue aportul personal al cuiva, este şi măsura pentru evoluţia lui, „tot astfel, însuşirile caracteristice mai mari sau mai mici, mai rare sau mai frecvente ale indivizilor într'un popor, dau măsura treptei de cultură a acelui popor"[4]).

J. Fr. Herbart

J. Fr. Herbart face parte din grupa gânditorilor germani, care acţionează împotriva filosofiei romantice a lui Fichte, Schelling şi Hegel, constituind înpreună cu J. Fr. Fries, K. Krause şi F. Ed. Beneke „opoziţia faţă de idealismul constructiv".

Ca toţi filosofii epocei sale, Herbart porneşte dela Kant, pe care îl admiră, considerându-se — nu un semi-kantian, cum de fapt a fost — ci „Ein Kantianer vom Jahre 1828" şi vrea să ducă cu un pas mai departe cugetarea originală şi amplă a filosofului din Koenigsberg, concepând filosofia în mod identic: *o ştiinţă a noţiunilor*. Dar, prin natura spiritului său dispus la analize critice, Herbart găseşte filosofiei kantiene unele lacune — în metafizică, psihologie, estetică şi etică — pe care încearcă să le înlăture. Incepând această lucrare de *complectare*, el interpretează în mod propriu unele

1) Ibid. p. 15.
2) Ibid. p. 15.
3) Erziehungslehre, p. 49.
4) Ibid. p. 50.

noţiuni fundamentale — „datul" în metafizică, „eul" în psihologie, idealul moral în filosofia practică — abătându-se în multe puncte dela liniile principale ale filosofiei lui Kant. Astfel Herbart creiază un sistem de cugetare filosofică, ce merită interesul unei cercetări şi-l aşează în cadrul *filosofilor critici postkantieni.*

1. Viaţa, personalitatea şi opera.

Filosoful german Fichte formulase principiul, confirmat recent de cercetări de psihologie, că o filosofie trebuie înţeleasă din personalitatea creatorului ei, din structura psihică a acestuia; şi filosofia lui Herbart e o excelentă dovadă. Ca alcătuire psihică, Herbart a fost un *teoretic*. Teoreticul consideră cunoaşterea: bunul suprem; adevărul: valoarea cea mai înaltă. Inteligenţa, care la teoretic e predominantă în raport cu celelalte activităţi, caută să afle *legile* lucrurilor şi să-şi pună o multiplicitate de *probleme*, pe care ţine apoi să le rezolve ştiinţific, adică *obiectiv*. Teoreticului îi place să prelucreze fondul de idei, precizând noţiunile, ca un om de ştiinţă.

Spre a ne da seama în ce măsură Herbart a reprezentat tipul teoretic, vom preceda expunerea sistemului său filosofic de unele indicaţii biografice; acestea se vor prezenta din convingerea că prin ele putem contribui cu folos la explicarea cugetării herbartiene.

J. Fr. Herbart s'a născut la 4 Mai 1776, în Oldenburg, unde tatăl său era magistrat. Copilăria şi adolescenţa le-a trăit în casa părintească, în care era unicul fiu, primind dela mama sa o influenţă adâncă în spirit *pozitiv*. In Oldenburg, el a studiat în *şcoală latină*, fiind un elev model, pe care Woltmann, profesorul său, recomandându-l lui Fichte, îl consideră „als einen vielversprechenden jungen Mann". Incă şcolar, el citi pe Ch. Wolff şi Kant, ultimul exercitând asupra lui o impresie profundă prin „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" 1).

Studiile *academice* le-a făcut la *Iena* între anii 1794-1796, aprofundând filosofia, după ce a învins o mare rezistenţă din partea tatălui, doritor ca fiul său să studieze dreptul. Aci, la Jena apăruse tocmai atunci „steaua luminoasă" a lui Fichte;

---

1) Ca elev, Herbart desvoltă în faţa colegilor două teme de filosofie: „Despre cauzele cele mai generale, care provoacă creşterea şi scăderea moralităţii" şi „Principiile lui Cicero şi Kant cu privire la bunul suprem".

Herbart audie pe Fichte şi se apropie de marele filosof, dar fără să-i devină şcolar. Ca student, el compuse în acest timp mai multe lucrări de critică filosofică, toate în legătură cu problemele epocii, tratând despre *teoria ştiinţei*, noţiunea *eului*, problema *idealului*.

La Jena[1]), Herbart a făcut parte din o „Societate literară", căreia îi plăcea să se mai cheme „Societatea oamenilor liberi" şi în care erau primiţi numai tinerii dispuşi să probeze libertate de gândire şi erau admişi după ce mai întâi desvoltau o „temă de probă" literaro-filosofică în faţa adunării. Intrat în societate, Herbart se comportă pasiv, nu se numără printre „vocalele acesteia" şi nici nu arătă interes problemelor politice, pe atunci la modă.

După terminarea studiilor, Herbart plecă la *Berna* ca profesor particular pentru copiii familiei von Steiger, guvernatorul din Interlaken. Aci, el îşi împlini timp de doi ani (1797-1799) obligaţiile pedagogice cu o conştiinţiozitate desăvârşită şi cu o pricepere rară pentru vârsta sa: făcea lecţii cu cei trei copii, după un program serios, reflecta asupra actelor pedagogice, adunând observaţii interesante şi prezenta tatălui copiilor — aşa cum se obligase — câte un raport din două în două luni despre mersul studiilor şcolarilor săi. Şi de data aceasta, Herbart se arătă rece, atât faţă de marile evenimente politice din Elveţia, cât şi faţă de politica conservatoare a vechilor bernezi; el voia să formeze din tinerii von Steiger numai „oameni virtuoşi".

La 1799, el părăsi postul de profesor particular, despărţindu-se în cei mai buni termeni de familia von Steiger, vizită pe Pestalozzi la Burgdorf şi se retrase apoi în *Brema*, pentru a pregăti examenul de doctorat şi de abilitare ca docent la Göttingen.

Epoca petrecută la Brema nu-i lipsită de interes. Aci, în familia lui Smidt, profesor şi primarul oraşului, Herbart dădea unui grup de doamne şi domnişoare, interesante lecţii despre creşterea copiilor, discuta filosofie şi-i impresiona pe toţi prin gândirea şi ţinuta sa severă. El obişnuia să spună că-l preocupă numai temele ştiinţei, pe cari le consideră „temele uma-

---

1) Pe acea vreme, Jena era un centru de gândire iluministă şi liberalistă; ca spirit academic, ea diferea mult de Göttingen, care rămăsese mult în urmă ca idei politice; la Göttingen, profesorii împărţeau încă pe studenţi în clase, după origina lor socială, adresându-li-se cu epitetele: „Hochgeboren sau Wohlgeboren (Cf. *Ioh-Smidt; Ennnerungen an J. Fr. Herbart*, p. XXIV-XXX).

nităţii" şi să adauge că „cel ce vrea să se consacre ştiinţei, nu se poate gândi la însurătoare, înainte de 40 de ani"[1]).

La 1802, Herbart îşi trecu doctoratul şi se abilită ca docent la *Göttingen* cu teze, a căror valoare *G. Hartenstein* o fixează astfel: „fiecare propoziţiune, pe care ele (tezele) le conţin, este expresia unei gândiri, care a prosperat în sfera sa până la maturitate"[2]). In anul următor (1803), el îşi deschise cursul cu o prelegere de pedagogie, în care printre altele declara: „arta cultivării tineretului nu-i artă tânără; ea încearcă, ea exercită puterile lui; ea speră să realizeze ceva minunat, dar ea mai arată în mod sincer că până acum ne-a instruit mai mult asupra ceeace nu trebuie să facem, decât asupra ceeace trebuie să facem".

Ca prim rod al acestor străduinţi, în 1806 apăru „Pedagogia Generală"[3]), care nu a avut succes; „biata pedagogie — se confesa Herbart către Karl von Steiger — nu putu să se bucure de trecere"[4]). In aceeaşi epocă, Herbart lucra la scrierea sistemului său de filosofie, publicând printre altele, tot acum: *„Punctele principale ale metafizicei* (1806) şi *Punctele principale ale logicei* (1808)[5]). Publicând logica, el ţinea să facă mărturisirea, că „logica am scris-o în mai puţin de 24 ore, dar după ce am gândit-o opt ani în şir".

La 1808, Herbart fu chemat de W. von Humboldt, pe atunci ministru de Instrucţie al Prusiei, ca profesor la *Koenigsberg*, la catedra de filosofie pe care o ocupase Kant, dându-i o mare strălucire. Aci, începându-şi cursurile în semestrul de vară (1809) şi funcţionând ca „profesor de filosofie şi pedagogie", desfăşură timp de 24 ani activitatea sa cea mai bogată în studii, cercetări şi cursuri.

In acea epocă, în Prusia se produceau evenimente însemnate: se începea o mare acţiune pentru fortificarea poporului german, care avea acum în fruntea şcolii pe învăţatul *W. von Humboldt*. Acesta aprecie activitatea lui Herbart, îl ajută să întemeieze *seminarul pedagogic*, care mai întâiu se numi „Practica didactică", „Institut didactic" şi la urmă

---

1) Karl Kerbach, *Joh. Fr. Herbart's Sämtliche Werke*, Langensalza, 1887, vol. I, p. XXXV.
2) *Ibidem*. Pg. LXV.
3) „Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet".
4) Karl Kehrbach, *op. cit.* vol. II, pg. IX. Totuşi, unii recenzenţi ai epocii consideră opera aceasta „reich an neuen gehaltvollen Ideen".
5) „Punctele principale ale logicei au apărut în 1808, ca adaus la ediţia II a „Punctelor principale ale Metafizicei".

„Seminar pedagogic". Tot aci Herbart publică operile sale fundamentale: *„Manual de Psihologie", „Psihologia ca Ştiinţă"* (1824-1825). *„Metafizica Generală"* (2 vol. 1828-1829), care e cea mai de seamă operă de filosofie a lui Herbart şi *„Scurtă Enciclopedie de Filosofie"*, în care examinează şi probleme de filosofia religiei.

In 1833, Herbart reveni la *Göttingen*, la catedra pe care o ocupase Aenesidem-Schulze, contând totuşi pentru opinia publică, mai departe printre profesorii distinşi ai Königsberg-ului. Şi aici el se consacră cursurilor şi studiilor, publicând printre altele *„Prelegeri Pedagogice"* — o expunere mai simplă a Pedagogiei Generale — şi activând necontenit până la sfârşitul vieţii (1841).

Tot timpul, viaţa lui Herbart s'a scurs liniştit între cărţi, cursuri, cercetări filosofice şi pedagogice, acte şi publicaţiuni, constituind „ein stilles Gelehrtendasein". Herbart nu simţia nevoia să apară în public şi să facă sgomot în jurul persoanei lui, obişnuind el însuşi să releve că fuge de primejdiile „societăţilor mari". N'avea înţelegere pentru glumă şi humor, care-i apăreau ca prileje în faţa cărora suntem datori să ne amintim pe „timeo Danaos"[1]). Ii plăcea muzica şi discuţia fină, iar seriozitatea morală îl caracteriza.

Ca *savant*, Herbart se inspira în activitatea sa din acel „ideal de erudit", pe care Fichte îl examinase în „Das Wesen des Gelehrten", ţinând să fie ceeace a şi rămas toată viaţa „ein Wissenschaftler". „Dacă filosoful — observa el — intervine în fenomenele timpului, atunci el uită că nu temporarul, ci intemporarul e obiectul său propriu. Numai ţinuta modestă poate asigura gânditorilor o viaţă exterioară atât de liniştită cât trebuie ca să dea speculaţiei maturitatea necesară". De aceea, faţă de marile evenimente politice, el rămânea „le spectateur impartial".

Ca *profesor* era foarte conştiincios, împlinindu-şi obligaţiile în mod strict. In relaţiile sale cu studenţii era formalist şi rece; totuşi în adânc era plin de bunăvoinţă şi bunătate. Ca scriitor, Herbart era „geistreich", urmărind în operele sale să redea ideia „în forma cea mai justă a exprimării ştiinţifice"[2]).

Johann Fr. Herbart a fost *un gânditor* productiv. Reunite,

1) cf. Joh. Smidt, *op. cit.* p. XXXX.
2) cf. K. Kehrbach, *op. cit.* vol. II, pg. XVI.

operele lui au fost editate mai întâiu de elevul său *G. Hartenstein* în 12 volume (1850—1852); mai târziu în 1883, ele au reapărut în a doua ediţie în 13 volume. La câţiva ani după aceea, în 1887, operele lui Herbart au fost retipărite într'o ediţie nouă, în 19 volume de K. Kehrbach şi O. Flügel.

Folosind pentru studiul de faţă această ediţie, care e cea mai complectă, ţinem să dăm câteva indicaţiuni asupra ei; facem aceasta ca să dobândim şi o privire generală asupra operei herbartiene. Ediţia în 19 volume cuprinde: 1) *Operele* publicate chiar de Herbart, *articole, însemnări, recenzii, replici, poezii;* 2) Opere *postume,* publicate deja de Bartholomäi, Hartenstein, Vogt, Ziller şi Zimmermann; 3) *Inedita* (scrisori, rapoarte, schiţe). Ultimul volum conţine şi un tablou bibliografic al întregului material tipărit.

Intreaga colecţie de 19 volume cuprinde opera lui Herbart tipărită în ordine *cronologică:* volumele 1-11 cuprinde *scrieri, articole, studii;* vol. 12-13 conţin *recenzii* (92), unele foarte lungi ca de ex. aceea asupra lucrării lui A. Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung"; vol. 14-15: *acte* privind pe profesorii dela Universităţile din Königsberg şi Göttingen, seminarul Pedagogic şi şcolile secundare din Königsberg. Vol. 16-19: *scrisorile* lui Herbart şi cele cari i s'au adresat[1]).

---

1) Opera lui Herbart se compune din:

Vol. I: 1) Observări cu privire la baza teoriei ştiinţei după Fichte (1794) p. 3—4. 2) Câteva observări asupra noţiunii idealului... p. 5—5. 3) Spinoza şi Schelling (1796) p. 9—11. 4) Incercare pentru judecarea scrierii lui Schelling: „Posibilitatea unei forme de filosofie în general" (1796) p. 12—16. 5) Despre scrierea lui Schelling: „Despre eu sau despre necondiţionat în cunoaşterea omenească" (1796) p. 17—33. 6) Cinci rapoarte către von Steigen p. 39—70. 7) Rugăciuni pentru copiii familiei von Steiger p. 71—74. 8) Dare de seamă asupra unei călătorii in Alpi p. 75—83. 9) Despre ştiinţa şi studiul filosofiei (1798) p. 84—95. 10) Prima schiţă problematica a a teoriei ştiinţei (1798) p. 96—110. 11) Critica reprezentării eului (1800) p. 113—114. 12) Deosebirea dintre idealismul lui Kant şi Fichte p. 115. 13) Etica şi religia în relaţiile lor cu filosofia p. 116—126. 14) Idei privitoare la o programă pedagogică a şcolilor secundare (1802). 15) O recenzie despre scrierea lui Pestalozzi: cum îşi instrueşte Gertruda copiii (1802) p. 139—150. 16) Ideia lui Pestalozzi pentru un A. B. C. al intuiţiei 158—258. 17) Infăţişarea estetică a lumii ca temă principală a educaţiei p. 258—274. 18) Scurtă expunere a unui plan de prelegere filosofică (1804) p. 293—299. 19) Punctul de vedere pentru aprecierea metodei didactice pestalozziene p. 303—309. 20) Comentarii din Platon (1805) p. 311—322.

Vol. II: Pedagogia Generală dedusă din scopul educaţiei (1806) p. 3—173. 2) Punctele principale ale metafizicei şi logicei (1806—1808) p. 175—226. 3) Despre studiul filosofiei (1807) p. 297—327. 5) Filosofia generală practică (1808) p. 329—458.

Vol. III: 1) Observări privitoare la lectura lui Herodot, la folosirea Vechiului Testament pentru instrucţia tinerilor şi câteva observări despre viaţa popoarelor nomade p. 3—58. 2) Cuvântarea ţinută de ziua naşterii lui

Din privirea acestor numeroase opere constatăm că Herbart a fost un gânditor foarte activ, că la Göttingen, în prima şi a doua perioadă, el s'a ocupat mai mult de *pedagogie;* iar la Königsberg: *de psihologie şi metafizică.*

II. Cugetarea lui J. Fr. Herbart.

Preocuparea filosofică a lui Herbart a fost preocuparea mult mai generală a epocii sale: năzuinţa de a cunoaşte existenţa absolută (das absolute Sein) şi, în legătură cu ea, natura sufletului (das Wesen der Seele) căci, după aprecierea sa, Kant lăsase nerezolvite aceste probleme, iar filosofii idealişti — în deosebi Fichte şi Schelling — propuseseră soluţii criticabile.

Dar cercetările filosofice, pe care Herbart le-a început încă din anii tinereţii cu studii critice asupra lui Fichte şi Schelling, depăşesc sfera metafizicei, pentru a se întinde în toate domeniile filosofiei din epoca lui: în *psihologie* şi *filosofia religiei,* în *estetică* şi *etică* şi mai ales în *pedagogie.* In expunerea ce urmează ne luăm, faţă de această cugetare bogată, o sarcină modestă: să prezentăm în mici capitole, ideile principale, pe care Herbart le-a exprimat în variatele domenii ale filosofiei.

Kant (1810) p. 59—71. 3) Educaţia sub influenţa publică (1810) p. 73—82. 4) Filozofia lui Cicero (1811) p. 83—95. 5) Observări psihologice privitoare la teoria tonurilor p. 96—118. 6) Cercetarea psihologică asupra tăriei unei reprezentări p. 119—145. 7) Latura obscură a pedagogiei (1812) p. 147—154, 8) Principiile Metafizice ale teoriei despre puterea de atracţie a elementelor p. 155—200. 9) Aforisme filosofice (1812) p. 201—214. 10) Deosebirea diutre mărimea spirituală ideală şi adevărată (1812) p. 215—222. 11) Observări asupra cauzelor, care îngreuiază înţelegerea filosofiei practice (1812) p. 223—246. 12) Despre inatacabilitatea teoriei lui Schelling (1813) p. 247—258. 13) Despre libera supunere p. 259—268. 14) Scrisori politice (1814—1815) p. 269—287. 15) Observări asupra unei teme pedagogice p. 289—298. 16) Forma generală a unui institut de educaţie p. 299—304. 17) Concepţia lui Fichte despre istoria lui p. 305—316. 18) Conflictul meu cu filosofia la modă a acestei epoci p. 317—352.

Vol. IV: 1) Manual pentru introducerea în filosofie p. 1—294. 2) Manual de psihologie p. 295—436. 3) Despre dependenţa omului de miraculos p. 437—447. 4) Convorbiri despre rău (1817) p. 449—510. 5) Raportul dintre şcoală şi viaţă (1818) p. 511—518. 6) Aviz pedagogic asupra claselor de şcolari p. 519—556. 7) Despre lucrul bun p. 557—559.

Vol. V: 1) Prima prelegere de filosofie practică (1819) p. 1—10. 2) Cunoştinţele omului în raport cu opiniile politice (1821) p 11—24. 3) Raportul dintre psihologie şi ştiinţa statului (1821) p. 25—40. 4) Măsurarea atenţiei p. 41—86. 5) Posibilitatea şi necesitatea de a aplica matematica în psihologie (1822) p. 61—122. 6) Cuvântarea la ziua naşterii lui Kant (1823) p. 123—126. 7) Variate concepţii de filosofia naturii p. 126—140. 8) Incercări şi priviri asupra contrastnlui dintre cele două electricităţi p. 141—161. 9) Programa matematicii pentru şcolile reale (1824) p. 163—170. 10) Două

Metafizica.

Convins că gândirea nu poate avea odihnă până ce ea nu-şi rezolvă problemele de metafizică, Herbart îşi propune să lămurească marea problemă *a realităţii;* aceasta, el o încearcă în două lucrări principale: *Punctele principale ale metafizicei* şi *Metafizica generală.*

Herbart se întreabă: ce e realitatea? Ce e datul („das Gegebene")? El îşi pune această întrebare, fiindcă are convingerea că marele Kant, denumind „datul" *fenomen*, nu răspunsese just. Herbart observă: dacă admiţi fenomenul, atunci admiţi că *există ceva* ce apare, căci dacă n'ar exista nimic, atunci n'ar apărea nimic. Acest raţionament îl conduse pe Herbart să conchidă că *ceva există*, iar ceeace *apare* este faţă de ceeace există ca şi „fumul faţă de foc", cu adăugirea: cu cât mai multe fenomene, cu atât mai multe indicaţii că ceva există (wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Seyn [1]), că existenţa este (das Seyn ist [2]).

După ce stabileşte această primă idee, că toată aparenţa e un indiciu al realităţii, ce se află la spatele ei, după ce face din existenţă (Sein) „o poziţie absolută", Herbart duce

---

discursuri la promoţiile din 1824 p. 170—176. 11) Psihologia ca ştiinţă din nou fundată pe experienţă, metafizică şi matematica (1828) p. 341—351.

Vol VII: Metafizica generală (partea istorico-critică) p. 1—347.

Vol. VIII: Metafizica p. sistematică (1829) p. 1—338.

Vol. IX: Despre imposibilitatea de a face indispensabilă încrederea personală în stat prin forme artificiale p. 1—15. 2) Scurtă enciclopedie filosofică (1831) p. 17—338. 3) Scrisori privitoare la aplicarea psihologiei la pedagogie (1931) p. 339—462.

Vol. X: Raportul dintre idealism şi pedagogie (1831—32) p. 1—20. 2) Cuvântare la ziua de naştere a lui Kant (1832) p. 21—28. 3) Cuvântare la ziua de naştere a lui Kant (1833) p. 29—39. 4) Despre principiile logice p. 39—51. 5) Oratio ad capessedam in Academia (1833) p. 53—64. 6) Prelegeri pedagogice (1835) p. 65—198. 7) Subsumarea psihologiei sub noţiunile ontologice p. 197—206. 8) Teoria libertăţii voinţii umane p. 207—303. 9) Lămurirea analitică a dreptului natural şi a moralei (1836) p. 315—460.

Vol. XI: 1) Comentatio de realismo Naturali (1837) p. 1—26. 2) Amintirea catastrofei din Gottingen (1837) p. 27—44. 3) Cercetări psihologice (1839) p. 45—432.

Vol. XII: 1) Recenziile lui Herbart (41 recenzii privitoare la cărţi de filosofie, pedagogie, de estetică şi politică).

Vol. XIII: Recenzii (51).

Vol. XIV—XV: Acte privind pe profesorii dela Universităţile din Königsberg.

Vol. XVI—XIX: Scrisorile lui Herbart şi cele primite de el,

1) cf. *Hauptpunkte der Metaphysik*, p. 187.

2) Ibidem, pg. 189. Pentru Herbart, tot datul luat ca *tot*, aşa cum îl concepe intelectul comun e *lumea* şi ea se înfăţişează ca o sumă de lucruri, care se găsesc între ele şi cu noi în variate raporturi (cf. *Entuurf zu Voslesungen uber die Einleitung in die Philosophie*, pg. 302).

raţionamentul mai departe astfel: fenomenele — cu formele lor variate — sunt mărturie despre o existenţă, care are forme diferite. La această concluzie, pe Herbart îl conduce un fapt simplu: dacă formele ar fi subiective, adică puse de noi, atunci ar rezulta ca o masă să fie rotundă sau patrată, fiindcă aşa-i plăcerea noastră. Ori, aceste forme ni se impun; ceeace însemnează că există o realitate *multiformă*, care ne impune *noţiunile de experienţă*. Acele *esenţe*, acele *ceva*, care formează *existenţa* (das absolute Seyn), Herbart le-a numit *reale*. Prin această concepţie despre realitate, el se înseriază în grupa filosofilor care reprezintă *realismul pluralist*.

Dar experienţa — adaugă Herbart — nu ne dă imediat nici o cunoştinţă. Experienţa nu înseamnă cunoaştere; ea nu devine cunoaştere decât prin elaborare. Ca urmare nici formele *date*, pe care Herbart le numea *noţiuni de experienţă*, nu ne pot spune ce-i realitatea. Ca să ducem mai departe cunoaşterea noastră, Herbart demonstrează că aceste noţiuni de experienţă trebuesc purificate, pentru a fi eliberate de contradicţii; acesta ar fi după el rolul filosofiei: să prelucreze noţiunile spre a' le preciza sensul lor ştiinţific.

Spre a arăta că noţiunile scoase din experienţă conţin contradicţii, el examinează o serie de noţiuni — *inerenţa, schimbarea, existenţa, eul* ş. a. — căutând să dovedească seriile de contradicţii, pe care ele le cuprind şi, odată cu aceasta, să prezinte concepţia sa despre lume.

Experienţa — spune el — reprezintă lucrurile ca obiecte cu proprietăţi; aceste proprietăţi ar fi fixate, adică legate inseparabil de un obiect şi ar duce astfel spiritul să creieze noţiunea *inerenţei*. Or, observă Herbart, noţiunea inerenţei e absurdă: e absurd ca unul şi acelaş lucru să aibă proprietăţi variate, ca *unul* să fie în acelaş timp *mai multe*. Realitatea este, după el, cu totul alta: însuşirile pot fi simple calităţi puse de persoane în lucruri; apoi multe din proprietăţile aparente ale unui singur lucru îşi au baza lor în reunirea mai multor lucruri, fiecare având câte o calitate [1]). Inerenţa e deci numai o „noţiune de experienţă".

Acelaş fenomen se petrece şi cu noţiunea *schimbare*. După concepţia curentă un lucru poate primi forme variate şi totuşi

1) In „Hauptpunkte der Metaphysik", cap. *Substanz und Accidens* Herbart observă: Das einfache der Empfindung findet sie nie (oder höchst selten-wo denn das folgende wegällt) einzeln; sondern in Complexionen, welche wir Dinge nennen" (op. cit. pg. 191).

să rămână aceeaşi substanţă. Herbart găseşte că această noţiune conţine o contradicţie: cum ar fi posibil — se întreabă el — să devii *altceva* şi să rămâi *acelaş?* Variaţia, Herbart o explică în două moduri: 1) prin asocierea unor calităţi noi (de ex. la *a* se adaugă *b*, *c*, *d*, iar când scapă de ele, *a* rămâne ceeace a fost); 2) prin schimbare de relaţii: ceeace se schimbă — observă Herbart — sunt numai relaţiile dintre realităţi; de ex.: dacă reunim pe *a* cu *b*, *a* are un alt aspect, decât reunit cu *c* şi cu *d* sau *e*. Acelaş lucru apare într'un fel la lumină, altfel la întuneric; într'un fel ochiului, altfel urechii. Această metodă pentru înlăturarea contradicţiilor Herbart a numit-o *metoda relaţiilor*. Herbart admite totuşi o schimbare: la atacurile din afară, reala reacţionează. Orice schimbare e deci o reacţie a unei reale: e actul auto-conservării calităţii sale originare împotriva tulburării provocată de altă reală.

In afară de contradicţiile provocate de noţiunea *inerenţă* şi schimbare, Herbart găseşte contradicţii în noţiunea *existenţă*. In experieţă, existenţa apare ca ceva dependent, relativ sau negativ; dar aceasta — spune el — e ceva absurd. Existenţa e poziţia absolută[1]); când spunem că *ceva* există, exprimăm ideea că acesta se mulţumeşte numai cu poziţia ei (Setzung), fără relaţii şi dependenţă. Herbart ţine să adauge că ceeace există conţine, în afară de existenţă, şi o calitate. Acest *ceva* al lucrurilor pe care însă noi nu-l putem cunoaşte, nu sunt proprietăţile sensibile — acestea aparţin numai fenomenului, acestea atârnă de împrejurări întâmplătoare: de lumină, de aer — acel *ceva* e o calitate simplă şi neschimbătoare, pe care însă noi n'o cunoaştem.

Plină de contradicţii e şi noţiunea *eu*. Noţiunea eu, despre a cărui realitate avem o convingere nemijlocită foarte tare, este înfăţişată curent în două moduri contradictorii: astfel se spune că eul e *ceva* ce-şi reprezintă *altceva*, dar şi *ceva* ce se reprezintă *pe sine*. Este aici — observă Herbart — o contradicţie, căci principiul contradicţiei ne opreşte să identificăm ceeace e opus. Un subiect, e subiect numai datorită faptului că nu-i obiect. Herbart caută să elibereze noţiunea eului de contradicţii, printr'un raţionament subtil. Subiectul care priveşte în conştiinţa proprie este după Herbart o grupă de

1) „Das Wesen ist nothwendig Eins... Was als seyend gedacht wird, heisst in so fern ein Wesen" *Ibidem*. pg 190).

reprezentări; obiectul privit: altă grupă. Aşa de ex.: reprezentările noi formate sunt apercepute de cele mai vechi, deja prezente şi care apercep; cele ce apercep, nu sunt şi cele apercepute. Eul e numai locul de încrucişare al diferitelor şiruri nenumărate de reprezentări; el îşi schimbă continuu reşedinţa, locuind când într'o reprezentare, când în alta. Eul nu este deci isvorul reprezentărilor noastre, ci numai rezultatul ultim, obţinut din asocierea lor. E drept că noi putem face abstracţie de reprezentări şi atunci avem iluzia unui eu care rămâne ca subiect unitar al tuturor reprezentărilor; dar acest eu e numai o iluzie.

Rezultă deci că pentru Herbart reprezentarea, iar nu eul, devine noţiunea fundamentală a psihologiei: „Eul — spune el — este un rezultat al altor reprezentări, care însă, pentru ca să producă acest rezultat, trebuie să fie laolaltă într'o substanţă unică pătrunzându-se".

Noţiunile scoase din experienţă sunt deci pline de contradicţii; prin această concepţie, Herbart se pune de acord cu *idealismul transcendental*, după care lumea percepţiei sensibile e o iluzie produsă de suflet. Dar aceeaşi analiză ne-a arătat şi elementele proprii ale concepţiei lui Herbart despre realitate. După Herbart, „datul" e ceva ce există în afară de noi. Ca şi filosofii eleaţi, el spune că „adevărata realitate nu devine, nu se modifică, nu creşte, nici nu scade; ea e supusă riguroasei legi a identităţei. Ea este ceeace e şi n'are nevoe să se desvolte. In imperiul existenţei nu există evenimente" [1]).

Adevărata realitate este deci — după Herbart — o multiplicitate de lucruri, denumite reale (reală=ceva ce există). Fiecare reală are o calitate, *ceva* pe care şi-o păstrează în mod neschimbat. Reala se schimbă foarte puţin, cum se schimbă într'un tablou variatele figuri depe acelaş tablou, care privite de aproape sunt mai clare şi dimpotrivă privite de departe pot cădea într'un chaos indecis. Şi Herbart conchide că schimbarea nu are lor în reală, ci numai în experienţa noastră.

Prin concepţia sa despare realitate, Herbart se apropie *întâmplătoare*" [2]).

Prin concepţia sa despare realitate. Herbart se apropie de teoria atomistă a lui Democrit, totuşi el diferă căci atribuie realelor conservare individuală, deci puteri de viaţă. [3]).

1) cf. *Allgemeine Metaphysik* § 209 şi 235;
2) cf. *Hauptpunkte der Metaphysik*, pg. 195.
3) *Ibidem* § 329.

Această atitudine răsare clar, mai ales din consideraţiile lui despre suflet. După Herbart, sufletul e şi el o reală neschimbătoare în sine. Senzaţiile şi reprezentările lui sunt acte de conservare individuală. „O senzaţie, spune el, se naşte când sufletul trebuie să-şi apere existenţa, contra unei alte reale". Admiţând concepţia că lumea se compune din o pluralitate de elemente, care dau replici, Herbart se depărtează de Democrit şi se apropie de Leibniz, după care realitatea o constitue monadele, înzestrate cu cele două puteri: vis apetitiva şi vis representativ. Totuşi, el se separă şi de Leibniz întrucât la acesta monadele sunt de natură psihică, pe când realele lui Herbart pot fi de naturi variate.

Toate aceste elemente fundamentale ale filosofiei sale ne obligă să-l considerăm în metafizică pe Herbart ca reprezentând un *realism pluralist* şi un *atomism calitativ*, iar în teoria cunoaşterii: un idealism transcendental.

Psihologia.

Ceeace Herbart indicase deja în „*Principalele puncte ale metafizicei*" despre *eu*, ca elemente ale unei psihologii viitoare, a desvoltat în câteva lucrări speciale ca: *Manual de psihologie* (1816) şi *Psihologia ca ştiinţă* (2 vol.), o operă care reprezintă chiar continuarea metafizicii sale (1824-25).

Pornind dela concepţia deja indicată, că sufletul este o reală, Herbart observă că această reală are un fel propriu de a se apăra împotriva tulburărilor venite din afară, dela altă reală; ea produce reprezentări care sunt *replici* date. Astfel, el acceptă cu Leibniz şi Fichte — contra lui Kant — ideea că sufletul produce totul din sine; totuşi recunoaşte de acord cu Kant şi împotriva lui Fichte, că sufletul e împins la această producţie de influenţa altor monade.

După Herbart, viaţa sufletească e de fapt, viaţa reprezentărilor, căci sufletul n'are facultăţi. La el, termenul „reprezentare" are un senz larg—senzul pe care cuvântul corespunzător εἶδος îl avea în filosofia greacă, însemnând: imagine, reprezentare, idee; totodată el e noţiunea de bază a întregii sale psihologii şi pedagogii; căci reprezentările sunt după el, *unicele* produse ale sufletului. Toate celelalte procese — sentiment, dorinţă, voinţă, atenţie, memorie, judecată — întreaga bogăţie a vieţii interne, Herbart le consideră un produs care rezultă din jocul reprezentărilor. Cele mai

simple reprezentări sunt senzaţiile, care nu-s copiile lucrurilor, nici efectele lor, ci produse ale sufletului, pentru a se apăra de tulburările ameninţătoare ale altor reale. Reprezentările se asociază; toată viaţa psihică se compune de aceea din asociaţii de replici date şi constă din o luptă desfăşurată pe scena spiritului şi menită să fie câştigată de acele senzaţii care sunt mai intense.

Prin această concepţie despre viaţa sufletească, Herbart urmează calea trasă de D. Hume, făcând din psihologie o *psihologie a elementelor* şi explicând fenomenele mai complexe prin metoda *reducerii* lor la elemente simple, el reprezintă nu o psihologie descriptivă, ci una *explicativă*. Prin practica metodei „reducerii", psihologia a făcut mari progrese, graţie operelor a numeroşi psihologi ca: Waitz, Nahlowsky etc.

Herbart îşi pune şi problema *formelor* sensibilităţii şi ale intelectului — timpul, spaţiul şi categoriile — şi o rezolvă în acelaş mod: pentru el toate-s rezultate ale *mecanismului sufletesc*. „Era o eroare a vechei psihologii — scrie Herbart — că ele erau considerate ca activităţi speciale, atribuindu-se unor puteri speciale ale sufletului, în loc să se derive din reprezentări simple". Herbart apare astfel duşman al teoriei puterilor sufleteşti, al acelei psihologii a *facultăţilor*. El admite totuşi că termenul putere sufletească sau facultate poate fi întrebuinţat, dar numai cu sensul de: *clasă* de fenomene psihice. Şi recomandarea lui Herbart o respectă mulţi psihologi şi azi.

Dar acţiunea acestui filosof, de a reduce întreaga viaţă psihică la reprezentări şi apoi a deriva din ele totul, s'a isbit de o piedică greu de învins: *diversitatea originară a fenomenelor de cunoaştere, simţire şi voinţă*. Herbart caută să înfrângă şi această piedică printr'un raţionament interesant. Sentimentele şi voinţa — demonstra el — nu-s fenomene independente şi specifice, ci numai derivate ale reprezentărilor; de exemplu: o reprezentare care tinde să se reproducă naşte *o dorinţă*, iar când la dorinţă se adaugă ideia posibilităţii de a fi realizată atunci se naşte *voinţa*. Dacă tendinţa unei reprezentări de a se reproduce e încurajată de altele, atunci se naşte *plăcerea;* contrar *durerea*.

Prin această teorie a vieţii sufleteşti, Herbart sfârşi într'un *atomism* şi *determinism* psihologic. Incurajat de tendinţa de a face din psihologie o ştiinţă *exactă*, el caută să întemeeze psihologia, nu numai pe experienţă, dar şi pe *matematică*. In

acest scop, el porni dela faptul, că ideile *cresc* ca claritate, sau *scad, urcă* şi *coboară* şi că această suire şi coborîre sunt reglementate de raportul reciproc al ideilor. Psihologia matematică va determina — spune Herbart — tocmai acest raport de suire şi coborîre.

Incercarea lui Herbart în psihologie de a exclude orice element dinamic a eşuat; totuşi ea a avut un merit: exprimând convingerea că conformitatea cu legile există nu numai în domeniul naturii materiale, dar şi în domeniul vieţii spiritului, a stimulat spiritele pentru cercetările şi măsurările de mai târziu care stau la baza psihologiei experimentale.

Herbart, considerând reprezentările produse ale sufletului, precizează odată cu aceasta că sufletul e „o substanţă unică". El apare astfel în psihologie ca un reprezentant al *teoriei substanţialiste* a sufletului şi, prin aceasta, ca adversar al *actualismului* psihologic, reprezentat de Kant şi Fichte.

Din moment ce reprezentarea constitue elementul fundamental al vieţii sufleteşti întregi, din moment ce ea determină afectele şi voinţa, atunci omul — după Herbart — valorează prin reprezentările sau ideile sale. Aici, în această teză, găsim temelia întregei pedagogii herbartiene: a educaţiei prin *învăţământ* şi a intelectualismului herbartian.

Filosofia religiei.

Teoria herbartiană despre natură şi suflet a pus implicit şi problema filosofiei religiei[1]). Herbart, care a rămas credincios confesiunii sale protestante, prezintă şi o teologie naturală. In lume — relevă el — noi constatăm fenomene de finalitate atât în lumea *omului,* cât şi în lumea *animală.* Dar existenţa finalităţii ne constrânge să acceptăm ca autor un artist foarte înalt, o inteligenţă care pune scopuri. Astfel, Herbart ajunge la ideea de Dumnezeu.

Herbart îşi dă însă seama, că prin argumentul teleologic nu se poate dovedi existenţa lui Dumnezeu; de aceea el ţine să adauge că Dumnezeu este numai *o probabilitate,* dar o probabilitate tot aşa de mare ca şi aceea că în trupurile oamenilor, care ne înconjoară, locuesc suflete, pe care totuşi nu le percepem. Mai departe — el adaugă — că despre Dumnezeu este imposibilă o cunoaştere speculativă, metafizicei

1) Problemele de filosofia religiei, Herbart le-a tratat în „*Kurze Enzyklopadie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten*" (1831),

rămânându-i numai datoria de a îndepărta unele caracterizări nepotrivite pe care le-au adus cu ele tradiţia şi fantazia.

Herbart recunoaşte credinţei şi inclusiv religiei un însemnat rol prin aceea că ea mângâie pe cel ce suferă, îndrumează pe cel ce greşeşte, îmbunătăţeşte pe cel păcătos şi-l linişteşte, previne pe virtuos, îl întăreşte şi-l încurajează, arătându-i că în lume există ordine. Prin acest mod de a aprecia valoarea practică a religiei, Herbart anticipează într'un chip strălucit pe filosoful american W. James.

Filosofia practică

Intr'o scrisoare adresată lui Smidt, vechiul său prieten din Brema, Herbart scrie: „Vremea asta care a distrus unele credinţe, nu mi-a răpit nici credinţa în inimile nobile, nici în ştiinţă. Păşesc înainte spre clarificare ştiinţifică. Filosofia practică crescută pe pământul göttingian, a germinat la Brema". In Göttingen, Herbart a scris „Filosofia practică generală" în 1808, precedată de *Infăţişarea estetică a lumii ca temă principală de educaţie* (1804) — cele două opere fundamentale ale lui Herbart de filosofie practică.

Filosofia practică a lui Herbart se găseşte în contrast cu etica lui Kant, deşi ea nu exclude şi unele acorduri. De acord cu Kant, că ştiinţele teoretice se ocupă cu realitatea, cu lucruri, pe când cele practice cu valorificarea, marele pedagog a respins teoria kantiană a legii morale şi în schimb a acceptat o teorie a sec. XVIII-lea, care găseşte motivul ce mişcă voinţa în *frumuseţea* originară a moralului. Herbart a denumit de aceea întreaga filosofie practică *Estetică*. In acest chip, termenul estetică are la el un sens care aminteşte de origina lui grecească şi căruia îi corespunde azi expresia: „Filosofia valorilor".

La Herbart, esteticul e de mai multe feluri: frumosul şi urâtul, lăudabilul şi dăunătorul; pe acestea, el ne cere să le deosebim de noţiunile înrudite: utilul şi plăcutul. „Frumosul — observă el — e ceva ce rămâne; utilul şi plăcutul sunt ceva trecător". După el, frumosul depinde de *formă*, căci

1) Această lucrare a fost atacată cu asprime de recenzentul dela „Allgemeine Literatur-Zeitung" din Halle care (Nr. 40, an. 1809), după ce-l încadrează pe Herbart în rândurile „baulustige Denker in unsern Tagen", îi obiectează că nu fixează „un principiu independent al judecăţilor practice" (cf. *op. cit.* p. 507)

„ceeace place sau nu place, e forma, niciodată materia"; iar în formă ceeace place e „relaţia", raportul, căci ceeace-i simplu e indiferent.

Cel mai important element din estetică, e —după Herbart — *frumosul moral*, căci, pe când esteticul propriu zis se referă la raportul dintre *lucruri*, esteticul moral se referă la *om* şi anume la *raporturile dintre voinţi*. Herbart găseşte două feluri de raporturi de voinţă: raporturi *plăcute* şi *neplăcute*, reprezentând prin această teză concepţia că teoria etică e în fond teoria „gustului moral". Raporturile care plac sunt cinci şi el le numeşte idei sau tablouri model (Musterbilder)[1], considerându-le idei nederivate, originare, apriorice:

1) *Ideia libertăţii interne:* ne place să constatăm *acordul dintre voinţă şi judecata* care decide asupra ei. Acest acord place în mod absolut; contrarul displace.

2) *Ideia perfecţiunii:* place ceeace-i *puternic* şi nu place ceeace-i slab; place ceeace-i *mai mare, mai extins, mai bogat;* nu: ceeace-i mic, sărac; place ceeace-i concentrat, nu ceeace-i împrăştiat. Cu alte cuvinte, place, în dorinţi *energia;* într'o sumă: *varietatea;* în sistem: *concentrarea.*

3) *Ideia de bunăvoinţă sau de bunătate:* place voinţa, care e de acord cu voinţa altuia, adică voinţa care-şi propune ca scop satisfacerea voinţii altuia.

4) *Ideia de dreptate.* Lupta, cearta displac. Când două sau mai multe voinţi reclamă acelaş obiect, părţile trebuie să se supună dreptăţii. Place deci, dispoziţia de a ne supune dreptului sau unei regule, în vederea evitării conflictului. După Herbart, dreptul a rezultat din acordul mai multor voinţe.

5. *Ideia de echitate sau răsplată:* ne place ca nici o faptă rea sau bună să nu rămână fără răspuns, adică ne place ca autorului unei fapte să-i revină o răsplată, o mulţumire sau o pedeapsă echivalentă cu binele sau răul pe care l-a cauzat.

Aceste idei, Herbart cere să le urmărim în viaţă *deopotrivă*, căci „numai toate unite, pot da vieţii direcţia sa; altfel se deschide cea mai mare primejdie de a se sacrifica uneia din ele toate celelalte şi prin aceasta de a se realiza o viaţă raţională dintr'o latură, neraţională din celelalte la-

1) Herbart preconiza o disciplină — *teoria ideilor* — care printre altele ar cerceta ideile — acele modele — care nu se află în experienţă, dar ar trebui totuşi să se găsească (cf. *Enturf zu Volesungen uber die Einleitung in die Philosophie*, p. 327).

turi". Când ele-s reunite în unitatea persoanei, determinând felul integral de a simţi al unei persoane, se naşte *virtutea*, care dă vieţii o conducere blândă.

Filosofia practică a lui Herbart împrumută dela Kant independenţa ei faţă de cea teoretică, necondiţionarea valorilor etice, origina apriorică a noţiunilor morale, căci după el „raporturile fundamentale morale nu sunt scoase din experienţă". Totuşi, concepţia lui Herbart în etică diferă de aceea a lui Kant: dacă la acesta, acţiunea morală e impusă, e un rezultat al unei constrângeri, la Herbart e o consecinţă a unei stări de spirit, a „gestului etic", care duce la o conduită blândă.

Realizarea idealului virtuţii, Herbart o vede posibilă prin intervenţia a doi factori: *a legii* şi *a educaţiei*. De cea dintâi se ocupă: *politica*, de cea de a doua: *pedagogia*. Cu aceasta, Herbart a făcut tranziţia la etica aplicată, pe care o divide în *teoria statului* sau politica şi în pedagogie sau *ştiinţa educaţiei*[1]).

Pedagogia

Herbart a fost apreciat mai ales ca pedagog, ba chiar a fost privit ca cel mai mare pedagog german, ca un pedagog înăscut; totuşi, ce înseamnă a fi pedagog înăscut e greu de precizat. Dacă admitem cu Menzer că aceasta înseamnă a atribui sufletului cuiva proprietatea de a simţi nevoia să activeze educând, atunci Herbart a fost un pedagog înăscut, căci la el întâlnim *eros* pentru educaţie atât în domeniul *practic*, când de ex. face educaţia copiilor familiei von Steiger, cât şi în cel *teoretic*, în operele sale, care degajează căldură şi iubire faţă de tineret. El obişnuia să spună că „interesul pedagogic este numai exteriorizarea interesului nostru total faţă de lume şi oameni". Această convingere despre importanţă temelor educative, el a concretizat-o în prezentarea ştiinţifică a unei concepţii pedagogice, expusă în mai multe opere: 1) *Ideia lui Pestalozzi pentru un A. B. C. al intuiţiei* (1802); 2) *Pedagogia generală* (1806); 3) *Scrisori* privitoare la aplicarea psihologiei la pedagogie (1831) şi 4) *Prelegeri pedagogice* (1835).

Concepţia despre pedagogie, Herbart o exprimă mai ales la începutul prelegerilor: „Pedagogia ca ştiinţă — observă el — atârnă de filosofia practică şi de psihologie. Una indică scopul educaţiei, alta: drumul, mijloacele şi piedicile".

1) Pentru Herbart, politica şi pedagogia sunt numai „părţi anexe ale filosofiei" (Nebenteile der Philosophie). cf. *op. cit.* pg. 327.

El vede deci în pedagogie o ştiinţă *derivată* din filosofie şi psihologie, un fel de filosofie şi psihologie *aplicată*, aşa cum întreg secolul al XIX-lea, ba chiar şi o parte din secolul nostru, concep pedagogia.

Concepţia lui Herbart despre educaţie se întemeiază pe câteva din ideile sale filosofice şi mai ales pe noţiunea de eu. Spre deosebire de Fichte, cu aprecierea moralităţii şi împotriva romantismului lui Schelling, cu cultul contemplării universale metafizice şi a personalităţii demonice interioare, Herbart vede în educaţie o activitate pentru realizarea virtuţii, care „e numele pentru ansamblul scopului pedagogic". El cere educaţiei să formeze „puterea de pătrundere şi voinţa", două scopuri mari, care reclamă cunoaşterea psihologiei. Mai departe, Herbart îşi fixează noţiunile de psihologie, pornind dela analiza noţiunii eului. Sufletul, observă el, e o reală, e viaţa sufletească. La omul matur, viaţa sufletească e un râu puternic; în schimb la copil, acest râu reprezintă pârâiaşe mici, care duc cu sine ceeace oferă mediul. Pentru aceea e necesară instrucţia, ca una care dă elementele vieţii sufleteşti, adică reprezentările, în vederea progresului umanităţii. In acest chip, educaţia devine, cu exprimarea filosofului „condiţia umanităţii".

Tema unei teorii pedagogice este acum uşor de determinat: educaţia se face, după Herbart, prin conducere, învăţământ şi disciplină.

Conducerea înseamnă supravegherea copilului; ea-l fereşte de primejdii; totuşi conducerea nu însemnează educaţie. Intr'unul din rapoartele sale către von Steiger, Herbart precizează: „Eu conduceam în loc să educ. Acesta este un rău necesar câteodată, mai bun fireşte decât anarhia; dar el slăbeşte, ucide puterea; educaţia o îndrumează şi o înalţă".

Invăţământul sau instrucţia e esenţială şi la Herbart se bucură de un mare interes. Dacă valoarea omului atârnă de reprezentări, care decid sentimentul şi dorinţele, dacă învăţământul e chemat să determine massele de reprezentări cele mai favorabile pentru întărirea voinţei, atunci firesc este ca *învăţământul* să se bucure de o cercetare deosebită şi să fie tratat înaintea *disciplinei*. Deslegarea problemei învăţământului, Herbart o face cu ajutorul psihologiei. Există, spune el, în fiinţa noastră o multiplicitate de interese de cunoaştere: empiric, speculativ, estetic, simpatetic, social şi religios.

Herbart e partizanul unei cultivări multilaterale prin

adâncire şi *meditaţie*. Prima însemnează *deschiderea* sufletului către tot ce-i nou şi serveşte la asimilarea cunoştinţelor; ultima reprezintă actul de *prelucrare* a materialului nou în vederea unificării şi valorificării lui. *Deschiderea* (Vertiefung) sufletului, ca să primească ceeace trebuie să cunoaştem, reclamă un învăţământ expozitiv (darstellender Unterricht), iar *prelucrarea* (Besinnung) datelor cere mai întâiu un învăţământ *analitic* şi apoi *sintetic*. De aceea, Herbart fixa trei forme de învăţământ: expozitiv, analitic şi sintetic.

Invăţământul, progresând dela deschiderea sufletului faţă de ceea ce e nou la prelucrarea datelor, trece prin patru trepte: 1) *Claritatea* — deschiderea sufletului faţă de obiectul nou; 2) *Asociaţia:* actul de stabilire de relaţii între elementele de cunoaştere; 3) *Sistemul:* scoaterea unei noţiuni generale, sau a unei regule; 4) *Metoda:* aplicarea.

Disciplina sau acţiunea de educaţie morală are ca scop tăria de caracter a moralităţii (die Charakterstärke der Sittlichkeit) ceeace însemnează să realizăm prin educaţie un *caracter* (voinţă *consecventă)* tare *(energic)* şi moral.

Disciplina diferă de conducere; pe când conducerea *impune* copilului o anumită purtare, disciplina caută să-l *capteze de bună voie* pe copil la o conduită nobilă, să-i *dispună* sufletul ca din iniţiativă proprie să fie virtuos. In fond deci, disciplina, la Herbart, coincide ca sens, cu educaţia morală.

După Herbart, disciplina se poate folosi de o serie de mijloace ca: îndemnul, prevenirea, îndrumarea, răsplata şi pedeapsa.

Pedagogia lui Herbart este prima operă de adâncime de gândire şi de mari dimensiuni în domeniul ştiinţei educaţiei; totuşi ea are şi multe părţi criticabile, ca de ex. teoria sa că moralitatea este în funcţie numai de instrucţie, confundarea *apercepţiei* cu *asimilarea*, întemeerea educaţiei pe psihologia intelectualistă, după care viaţa se reduce la jocul reprezentărilor, supraaprecierea valorii învăţământului şi subevaluarea vieţii afective, întemeierea moralei pe sentimentul de plăcere, etc. Cu toate aceste laturi criticabile, ea rămâne însă un sistem pedagogic, care a privit temele educaţiei cu *înălţime filosofică*.

III. Aprecieri generale.

J. Fr. Herbart e un filosof a cărui gândire azi se află în multe privinţe depăşită şi într'un contrast însemnat cu aceea

a epocii actuale. Dacă la aceasta mai adăugăm că scrisul lui Herbart nu a strălucit printr'o haină artistică atrăgătoare, înţelegem de ce acest filosof nu mai poate trezi interes nici măcar ca alţii sub aspectul exprimării literare. Dar aceste lipsuri nu stânjenesc meritele reale, pe care el şi le-a dobândit în filosofie. Acesteia, el i-a dăruit *modele de analize filosofice* de noţiuni, demne şi azi de interes, apropiindu-se prin ele de Kant care în „Criticele" sale a pus baza analizei filosofice. Psihologiei, chiar dacă i-a oferit şi interpretări criticabile, i-a făcut servicii însemnate, pentrucă a cerut o psihologie *matematică* şi, prin aceasta, a contribuit la întemeiarea psihologiei experimentale cu Weber şi Fechner. Servicii însemnate, el a adus şi esteticei prin teoria sa că frumuseţea stă în *formă*, în *relaţii*. Dar cel mai mare merit îi revine lui Herbart, pentru opera de pedagogie; în acest domeniu, deşi el n'a isbutit să construiască o pedagogie ştiinţifică — aşa cum năzuise — căci bazele acesteia au fost puse mult mai târziu de E. Meumann, A.. Binet şi W. A. Lay — a construit în schimb un sistem complect de pedagogie şi a trezit interesul pentru întemeerea unei pedagogii ştiinţifice. De aceea, dacă tot progresul cugetării omeneşti constă în acţiunea acesteia de a deschide spiritului iscoditor noi domenii de investigaţie şi de a-l încuraja în avânturile sale şi dacă istoria ei e datoare să înregistreze atari manifestări, atunci e firesc ca Herbart să-şi aibă în mod bine meritat, locul său în istoria filosofiei [1]).

Şcoala herbartiană.

Cugetarea lui Herbart, la primele ei manifestări, n'a trezit un interes viu, în cercurile oamenilor de gândire, atât pentrucă în filosofie şi pedagogie domniau atunci alte spirite cu prestigiu mare — în filosofie: un Fichte, Schelling şi Hegel, iar în pedagogie un Pestalozzi, Niemeyer ş. a. — cât şi din pricina stilului operelor sale de un caracter strict ştiinţific; totuşi,

1) LITERATURA. Despre Herbart, despre filosofia şi pedagogia lui ca şi despre şcoala herbartiană s'a scris mult, publicându-se o literatură extraordinar de bogată. Cea apărută până la 1897 e înregistrată în *C. A. Thilo, O. Flügel, W. Rein* şi *A. Rude: Herbart und die Herbartianer* (extras din *W. Rein, Enzyklopadisches Handbuch der Pädagogik*). Din literatura publicată ulterior: *Walter Kinkel: J. Fr. Herbart, Sein Leben und seine Philosophie* (1903); *H. Ströle: Herbarts Phychologie* im Verhaltnis zu seinem Erziehungsideal (1907); *R. Lehmann: Herbart* (In „Grosse Denker") 1911. *Otto Flügel: Herbarts Lehren und Leben*, Ed, III 1912; *Luigi Credaro, La Pedagogia di G. F. Herbart, ed. V., 1935.*

încet încet, ea s'a răspândit şi a rodit. Cugetarea lui Herbart nu a avut însă un răsunet unitar; ea a fost selectată numai prin unele din elementele ei. O atenţie deosebită înregistră psihologia lui Herbart, pe când estetica — estetica propriu zisă şi etica — înregistrară un interes slab; în schimb cel mai mare interes l-a provocat opera sa pedagogică. In urma acestei influenţe s'a format un fel de şcoală filosofică, care a pornit din cugetarea herbartiană şi a intrat în istorie, sub numele de *şcoala herbartiană*. Această şcoală e mai mult o şcoală *pedagogică* decât o şcoală filosofică; totuşi o parte din membrii ei s'au preocupat şi de problemele diferitelor discipline filosofice.

Primul care se declară adept a lui Herbart şi reprezintă începutul şcolii filosofice herbartiene a fost *Drobisch;* lui îi urmară în filosofie: G. Hartenstein, editorul operei lui Herbart şi L. Strumpell; în psihologie: Nahlowsky, T. Waitz, A. von Cornelius; în *estetică:* Robert Zimmermann, în *istoria filosofiei:* Thilo; în pedagogie K. W. Stoy, T. Ziller, K. Mager, W. Rein ş. a..

M. W. Drobisch (1802-1896) a publicat lucrări de logică, foarte bine apreciate (1836), de psihologie empirică (1842) şi un studiu privitor la statistica morală şi libertatea voinţei (1867). Despre el, găsim indicaţii într'un discurs comemorativ de M. Heinze (1897) şi într'o biografie făcută de nepotul său W. N. Drobisch (1902). *G. Hartenstein* (1808-1890), a fost discipolul lui Herbart, a lucrat la aceiaşi universitate; el are meritul de a fi editat opera lui Herbart în două ediţii. *L. Strumpell* (1812-1899), profesor la Göttingen, a fost deasemenea elevul lui Herbart. A publicat opere de filosofie, psihologie, etică precum şi primul studiu de psihologie patologică. Strumpell, consideră psihologia lui Herbart ca insuficientă, întrucât nu se pot explica prin representări actele superioare ale vieţii psihice. *Nahlowsky* este important printr'o lucrare despre viaţa afectivă (Viaţa afectivă 1892) şi prin o etică generală (1870). *Th. Waitz* (1821-1884) a publicat lucrări de psihologie, în care înlătură explicaţiile lui Herbart despre eu şi o pedagogie generală, în care tratează despre cultivarea intuiţiei, inimii şi inteligenţii. Waitz se considera chemat să complecteze pe Herbart. *Robert Zimmermann* (1824-1898) a scris o istorie a esteticei (1858) şi o estetică generală în care apare ca reprezentant fidel al concepţiei formalistice exprimată de Herbart în estetică. *K. W.*

Stoy (1815-1885), câştigat de Drobisch şi Hartenstein pentru ideile lui Herbart, e cel mai fidel şi entuziast adept al pedagogiei lui Herbart. A fost profesor la Iena şi a scris o enciclopedie pedagogică, pe baza psihologiei şi eticei lui Herbart, în care însă la fixarea scopului educaţiei acceptă creştinismul pozitiv. *T. Ziller* (1817-1882), considerat de pedagogi adevăratul fundator al herbartianismului, a păşit pe drumul tras de Herbart atât în pedagogie cât şi în psihologie şi etică, şi nu s'a despărţit de profesorul său decât în câteva puncte neînsemnate. Spre deosebire de Herbart, Ziller vorbea nu numai de trepte formale, dar şi de trepte *culturale*, înţelegând prin ele stadiile de cultură prin care omenirea a trecut în istoria ei. *K. Mager* (1810-1858) un foarte cunoscut om de şcoală din prima jumătate a secolului XIX-lea, e de asemenea un adept al ideilor pedagogice ale lui Herbart: al teoriei învăţământului educativ şi al metodelor de învăţământ.

Herbart a exercitat o însemnată influenţă şi asupra gânditorilor din alte ţări, mai ales prin pedagogia sa, care ajunsese către finele secolului al XIX-lea să stăpânească şcoala de pretutindeni. Ca reprezentanţi ai herbartianismului sunt consideraţi în Italia *L. Credaro*, autorul unui excelent studiu asupra lui Herbart (La pedagogia di F. Herbart), *H. Marion, Pinloche, Mauxion* ş. a., în Franţa; *Findlay, W. T. Harris* şi *Murry*, în Anglia şi Statele Unite, *Gustave* şi *Theodore Wiget* în Elveţia. In România, gândirea herbartiană a fost reprezentată numai în pedagogie prin *C. Dumitrescu-Iaşi* şi câţiva profesori de pedagogie dela şcolile normale.

Arthur Schopenhauer

La chaire est triste, hélas!
Mallarmé.

1. Partea care îi revine lui Mihail Eminescu în construcţia spirituală a poporului românesc este atât de mare şi hotărîtoare, încât maestrului şi educatorului său Arthur Schopenhauer i se cuvine fără exagerare titlul de *filozof clasic al românilor;* în dublul sens, că are întâietate în ţara noastră faţă de orice alt filozof străin şi că înainte de a aparţine altora, ne aparţine nouă. Schopenhauer l-a plămădit pe Eminescu şi Eminescu pe noi. Unde ar putea fi exagerarea? E fapt doar, că nici-un popor din lume (inclusiv nemţii) şi nici-o

altă cultură nu pot face dovada unei atât de mari intimităţi cu Arthur Schopenhauer, ca noi românii. Această decisivă influenţă exercitată de Schopenhauer asupra lui Eminescu, şi prin el asupra spiritualităţii noastre, îşi are explicaţia ei profundă, în afară de contingenţele stabilite de istoria literară: ea se datoreşte dispoziţiei congenitale a ambelor părţi de a soluţiona *asiatic* problemele vieţii. Intre români şi Eminescu deoparte şi Schopenhauer de alta, există două asemănări fundamentale: comunitatea de fiinţă, care se numeşte congenialitate şi comunitatea de destin spiritual, care constă în a face legătura între Asia şi Europa. *Eurasiatismul* structurii şi destinului nostru de călăuză prin Bugeac şi feriboot la Bosfor a fost baza pe care Eminescu s'a înţeles (pentru noi) cu Schopenhauer şi l-a făcut primul ctitor al spiritualităţii româneşti.

Acest lucru trebue să ne dea de gândit; mai ales acum când începem a ne scutura de Eminescu, tratându-l nu ca origine a întregei noastre spiritualităţi, ci ca felie denumită „curent eminescian"; ceeace e sau copilărie, care stă sub pedeapsa celor care se joacă cu focul, sau trădare, care are dreptul la o caznă mai mare. Trebue deci să ne întoarcem la Eminescu şi prinurmare la Schopenhauer ca la „luminile eterne" ale spiritualităţii noastre; nu de alta; dar, dacă abandonăm impulsul lor şi drumul găsit de ei, orbecăim în ridicol.

2. Dacă prezentarea sistemelor altor filozofi se poate dispensa la nevoe de avangarda biografică şi caracterologică, la Schopenhauer nu merge. Nu merge, pentru motivul că nu există în toată istoria filosofiei alte biografii şi alte caractere mai disputate decât ale lui Schopenhauer; afară doar de cazul Epicur; dar asta e o calomnie răsuflată. Dar nu numai atât: unii îi reproşează că opera nu i-ar fi decât o oglindire a caracterului; alţii că viaţa şi caracterul nu oglindesc opera; primii spun deci că în nici-un caz (deci chiar când nu ai motive să te ruşinezi cu ele) viaţa şi caracterul nu trebue să transpire în operă şi neagă deci opera lui Schopenhauer ca un produs ilicit al caracterului şi vieţii sale; secunzii susţin că opera trebue să se facă simţită în viaţă şi caracter şi neagă opera pentrucă nu a avut influenţă asupra caracterului şi vieţii sale. Vedem deci, că opera e în orice caz negată: de unii pentrucă a fost influenţată de viaţă şi caracter, de alţii pentrucă n'a influenţat *ea* viaţa şi caracterul. Şi mai vedem că şi viaţa şi caracterul sunt negate: numai că unii cer ca

Schopenhauer să le fi ascuns, chiar dacă ar fi fost *all right* şi mai cu seamă pentrucă n'au fost; iar alţii îi cer să le fi schimbat, punându-le de acord cu opera... dovadă că nici acestora nu le convine viaţa şi caracterul real al lui Schopenhauer. Cu ocoluri mai mari sau mai mici toţi ajung la dezaprobarea vieţii şi caracterului lui Schopenhauer şi-i condamnă sistemul filosofic, fie pe motivul că e un produs al caracterului şi vieţii sale, fie pe motivul că sistemul său filosofic n'a fost în stare să-i schimbe viaţa şi caracterul.

Chestia e cam încurcată; ca tot ce iese din prejudecată şi ură.

Să încercăm deci *sine idola et sine ira* să ne procurăm noi înşine actele.

3. Arthur Schopenhauer s'a născut în Danzig la 22 Februarie 1788 dintr'o veche familie din patriciatul comercial al oraşului, tatăl său fiind tot comerciant. „Negustorul" (cum îl numea mai târziu Arthur Schopenhauer), era o fire voluntară şi un spirit independent, calităţi care l-au dus, atât în politică cât şi în educaţie, la concepţii surprinzătoare pentru vremea sa, şi la intransigenţă în metodele întrebuinţate. In materie politică, „negustorul" nutrea idei liberale şi a fost capabil să părăsească pentru ele (cu importante sacrificii materiale) Danzigul, când acesta, trecând sub suveranitatea monarhiei prusiene, a încetat de a mai fi un oraş liber. In materie de educaţie, hrănea un mare dispreţ pentru şcoală şi o mare admiraţie pentru instrucţia şi educaţia dobândită prin experienţa şi trăirea personală: din fiul său vroia să facă un negustor cu „orizont", lăsându-l şi mai ales dându-i ocazia „să citească singur în marea carte a vieţii". Caracterul voluntar şi ideile independente ale tatălui au avut o serie de consecinţe şi bune şi rele pentru viitorul filosof. Intre urmările bune ale concepţiei părinteşti asupra educaţiei prin intuire şi trăire proprie semnalăm pe aceea că Schopenhauer a călătorit foarte mult şi foarte de tânăr în toată Europa occidentală. Aceste lungi şi timpurii şederi în străinătate l-au pus mai lesne decât împrejurările obişnuite în contact cu natura şi cu oamenii, învăţând să-i cunoască. Tot ele l-au pus în posesiunea unor instrumente de lucru a cărora importanţă nu poate fi în nici-un caz exagerată: limbile occidentale, dintre care mai ales franceza şi engleza, i-au pus la dispoziţie două filosofii şi două din marile literaturi ale vremii: una lucidă şi semeaţă, alta pro-

fundă şi sumbră. Niciodată cultura germană nu i-ar fi putut oferi nici meditaţiile ascuţite şi amare ale moraliştilor francezi, nici revelaţiile scuturate de furtuni şi tăiate de fulgere ale operii shakespeariene. Ori, ambele au constituit hrana cea mai adecvată a mizantropiei şi gustului său pentru genuni. Prospeţimea ochiului, varietatea informaţiei literare şi orizontul mondial sunt lucruri pe care Schopenhauer le datoreşte fără îndoială concepţiei educative a tatălui său. Dar tot dela acesta vine şi răul. Deşi în urma multelor şi rodnicelor sale călătorii şi datorită gustului său pentru lectură, lumea părea deschisă în faţa lui din ambele canaturi, tatăl său îl obligă să intre ucenic la o firmă comercială din Hamburg şi să manipuleze coloniale în loc de versuri latineşti. Despre această epocă a vieţii sale, mai ales că în acelaş timp începe să-l chinuiască o sexualitate debordantă şi precoce, a povestit el însuşi că a fost plin de chin şi dezolare. Işi ura meseria din tot sufletul; dar n'a scăpat de ea decât în urma morţii tatălui său şi în urma unui schimb de scrisori dificile cu mama sa. Vesela văduvă se retrăsese în urma morţii soţului la Weimar, unde cheltuia (chinuită de ambiţii literare) averea moştenită în aventuri galante şi saloane literare. Contrastul între mama uşuratecă şi fiul plin de seriozitate era aşa de mare, încât mama a făcut tot ce a putut să-l ţină departe de ea, fără a putea însă ocoli inevitabila ruptură. Intre timp Schopenhauer, care era foarte întârziat cu şcolaritatea, absolveşte gimnaziul numai în doi ani de zile şi se înscrie la universitatea din Goettingen, unde duce o viaţă retrasă şi foarte studioasă. In acest timp el a fost introdus în filozofia kantiană şi platonică de către celebrul Schulze-Aenesidemus şi face cunoştinţă cu filozofia indiană. Studiază şi la Berlin unde urmează cursurile lui Fichte şi se retrage apoi pentru meditarea şi redactarea tezei de doctorat într'un idilic orăşel german, de unde trimite la Jena lucrarea „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" şi e promovat doctor *in absentia* în anul 1813. Această retragere în linişte şi idilă, într'o vreme în care Germania întreagă trăia cu toată frenezia imaginabilă vestitele războaie pentru libertate, constitue desigur unul din elementele cele mai importante pentru descifrarea caracterului lui Schopenhauer. Anul următor îl petrece la Weimar în strânse legături sociale şi ştiinţifice cu Goethe, cu care lucrează o vreme în domeniul opticei şi simţului optic. Goethe îl consideră „un om bizar şi interesant" şi are veritabile păreri

de rău când Schopenhauer curmă colaborarea. Având oroare de atmosfera războinică întreţinută la Berlin de regina Luiza, Schopenhauer caută pentru anii următori liniştea necesară meditaţiilor sale la Dresda. Acum e hotărît (cum a spus-o lui Wieland) *„să nu trăiască vieaţa, ci să mediteze asupra ei"*. Rodul celor patru ani de muncă pe malurile Elbei sunt lucrările *„Ueber das Sehen und die Farben"* şi *„Die Welt als Wille und Vorstellung"* (1819). După o călătorie de doi ani de zile în Italia, unde duce în tovărăşia unei femei iubite o viaţă de juisseur monden şi spiritual, se întoarce brusc în Germania, alarmat de falimentul băncii la care era depusă toată averea familiei. Cu ocazia acestor afaceri băneşti rupe relaţiile şi cu sora sa Adela, în urma unei neînţelegeri de care nici unul dintre ei nu era de fapt vinovat. Intors în Germania se abilitează la Berlin, nu are însă nici un pic de succes şi se hotărăşte să se retragă definitiv în viaţa privată. După o lungă călătorie în Italia şi după un scurt popas în Berlin, de unde fuge de frica holerii, se retrage la Frankfurt a. M., unde-şi va petrece tot restul vieţii cu o singură întrerupere de un an de zile. Acolo duce viaţa unui original ursuz, pendulând între lucidităţi şi voluptăţi. Aici au apărut dintre scrierile sale *„Die beiden Grundprobleme der Ehtik"*, *„Ueber den Willen in der Natur"*, *„Die Welt als Wille und Vorstellung"* (volumul al doilea) şi *„Parerga und Paralipomena"*. A murit în urma unei pneumonii la 21 Septembrie 1860 în vârstă de 72 de ani, dupăce în ultimii ani cunoscuse pacea cărnii şi mirosul de tămâe al gloriei.

4. Chiar din aceste date aşa de sumare se poate vedea imediat, care sunt „dovezile" impurităţii vieţii şi mârşăviei caracterului lui Schopenhauer: a) totala sa lipsă de interes (ba chiar aversiune) pentru ideile naţionale sau libertare ale epocii sale b) lăcomia sa nelimitată şi nesăţioasă care îl face să ţină la viaţă şi la bunurile ei într'un mod desgustător, îndemnându-l în acelaş timp la egoism faţă de prieteni, cinism în relaţiile familiale, răutate faţă de adversari c) sentimentul efemerităţii universale care îl face să nu creadă în nimic definitiv şi să nu atârne orbeşte de nimic. E drept, că toate acestea nu sunt inventate. Aşa a fost Schopenhauer. Dar nu vedem pentruce ele ar fi de ruşine? Unde scrie că toată lumea trebue să facă politică sau să se intereseze de evenimentele istorice? Unde scrie (cum a spus alt filozof), că numai proştii

au dreptul la bunurile lumii acesteia şi la lipsa de scrupul în relaţii? Unde scrie că suntem toţi datori să credem în ceva sau să ne legăm de ceva *pour toujours?* Nu scrie nicăieri aşa ceva; şi chiar dacă scrie undeva: numai acei care au scris-o sau subscris-o sunt ţinuţi să o respecte. Ori Schopenhauer n'a scris nicăieri, că ar vrea să fie altfel decât a fost. E (mai departe) adevărat, că toate aceste „tare" ale caracterului lui Schopenhauer au pătruns în opera sa sub forma de *naturalism aistoric, individualism eudemonologic* şi *pesimism al efemerităţii universale.* Nu vedem pentruce acest lucru n'ar fi permis. In filozofie e foarte greu de spus, care e deosebirea dintre constatare (care e obiectivă) şi punct de vedere (care e subiectiv). Sunt naturalismul, individualismul şi pesimismul constatări sau puncte de vedere? Aspiră filozofia la constatări sau la puncte de vedere? Iată deci că am stabilit: c) că nimeni nu are dreptul să se dea drept judecător al unei vieţi din punct de vedere moral, pentrucă nimeni nu are măsura cu care să măsoare chestiunile de conştiinţă şi că b) nu se poate (din lipsă de mijloace) susţine un proces în contra unui filozof pe motivul că a introdus elemente „subiective" în opera sa. Mai trebue însă să răspundem acelora care se îndoesc în acelaş timp de eficacitatea filozofiei schopenhaueriene (deoarece n'a fost în stare să-i modifice viaţa şi caracterul) şi de dispoziţia sa personală la îndreptare (: deoarece n'a binevoit să se conforme sistemului). Sau sistemul nu e bun sau omul a fost rău, spun în fond aceşti detractari. Numai că împrejurarea, că Schopenhauer n'a fost bun şi milos (cum spune etica sa) şi nici ascet (cum cere nirvana) nu e un argument nici împotriva sa, nici împotriva sistemului său filozofic. Nu e un argument împotriva filozofiei sale, pentrucă mai întâi ar trebui dovedit, că filozofia *trebue* să fie eficace sau că *poate* să fie eficace. Şi asta nu e dovedit; iar Schopenhauer însuşi a spus că în filozofie lumea ajunge numai la desăvârşită cunoaştere de sine. Cine a ajuns la această nemiloasă demascare a lumii, se poate hotărî, dacă afirmă sau neagă lumea. Cunoaşterea (ajunsă pe culme în filozofie) poate fi şi motiv şi cvietiv. Dar această treabă (hotărîrea) nu mai e în puterea filozofiei, ci în aceea a fiecăruia dintre noi în virtutea libertăţii noastre morale. Şi nu e un argument împotriva persoanei sale, pentrucă nimeni nu e răspunzător de ceeace poate sau nu poate. Geniile, eroii şi asceţii pot lucruri diferite: geniile sunt creatorii marilor fapte spirituale, eroii sunt creatorii marilor fapte lumeşti, asceţii

sunt creatorii nirvanei. Toţi aceştia sunt opere imprevizibile ale naturii; că sunt aşa, nu e meritul lor, că nu sunt altfel, nu e vina lor. Ori Schopenhauer însuşi nu s'a considerat decât *geniu* şi ar putea întreba pe detractorii săi ca Max Scheler: tăbliţa arată drumul numai, sau şi pleacă pe drumul pe care îl arată? Nu poate deci fi vorba nici de ineficacitatea filozofiei lui Schopenhauer, nici de nesinceritatea sa personală. Pentrucă geniul (dar nu eroul sau ascetul) poate spune cu poetul (sic): video meliora proboque, deteriora sequor. Nu au dreptate deci nici aceia care suspectează sinceritatea pesimismului teoretic al lui Schopenhauer pe motivul că în viaţă n'ar fi fost pesimist şi nici aceia care cred că hedonismul exclude pesimismul. Schopenhauer a fost în acelaş timp un hedonic şi un pesimist. Sufleteşte, pesimismul şi hedonismul pot să coexiste şi chiar să se stimuleze reciproc. Preţuirea plăcerilor vieţii şi gustarea lor duce fatal la pesimism; iar valorificarea pesimistă a vieţii şi lumii duce tot aşa de fatal la hedonism. Desfrâul e o consecinţă a pesimismului şi blazarea a hedonismului. Pesismismul teoretic al lui Schopenhauer nu este deci nesincer, ci trăit. El nu e în nici-un caz (cum s'a spus) atitudinea „interesantă" a unui actor ahtiat de efecte, ci produsul cinstit al mizeriilor trăite şi văzute de marele filozof. Iar grandioasa lor prelucrare în cel mai impresionant sistem filozofic pesimist al tuturor vremurilor se datoreşte fără îndoială extraordinarei sale sensibilităţi, prodigioasei sale independenţe intelectuale şi marei sale capacităţi de indignare, care e aproape unică chiar în galeria celor mai mari pamfletari între detractorii existenţii. Orice om în genere are în fond aceleaşi motive să devină pesimist ca Schopenhauer; dacă nu devine totuşi, cauza trebue căutată tocmai în mediocritatea mintală, nesimţirea şi răbdarea animalică, care constituesc la un loc portretul desnădăjduitor al marei majorităţi a omenirii. Schopenhauer însuşi a definit geniul ca un „monstrum per excessum", idiotul fiind dimpotrivă un „monstrum per defectum". Această distincţie brutală este răspunsul meritat pentru acea categorie de detractori ai lui Schopenhauer, care nu se îndoesc de sinceritatea pesimismului său, ca să-l considere însă de natură patologică. Vasăzică: dacă n'a fost mincinos, a fost nebun. Optimişti (din incapacitate de a privi curajos şi cinstit realitatea), ei trag concluzia, că lipsa de iluzii ordinare şi curajul de a spune lucrurilor pe nume e de natură patologică. Ei uită însă, că optimismul şi pesimismul nu se disting ca

boala şi sănătatea, ci ca cinstea şi neruşinarea, cum a spus-o în repetate rânduri Schopenhauer. In concluzie: Viaţa lui Schopenhauer a fost o viaţă dedicată exclusiv operii sale de gânditor şi scriitor; iar felul în care şi-a asigurat condiţiile indispensabile pentru această operă (: 1. un epicureism rafinat şi prudent şi 2. brutalitatea implacabilă faţă de toţi aceia care încercau să-i turbure într'un fel sau altul „cercurile" destinului) merită titlul de eroism. A svârlit pe scară o bătrână cerşetoare, care-l enerva; s'a certat cu mama şi cu sora sa, care nu-l înţelegeau; a trăit rafinat şi a dorit gloria, adică eficacitatea doctrinei sale, şi a devorat succesul tardiv ca pe „salata verde"; a înjurat pe aceea pe care-i socotea nevrednici să ocupe scena filozofică, excluzându-l. Consternarea acelora, care s'au obişnuit să creadă că unui filozof îi mănâncă oricare din traistă, provine din acest inavuat şi meschin interes. Viaţa lui Schopenhauer e o mare lecţie, pe care el însuşi a rezumat-o în vestita scrisoare către faliţii bancari, care vroiau să-i mănânce paralele: *„Vedeţi deci, că se poate ca cineva să fie filozof, fără să fie din cauza asta o oaie"*.

5. Există mai multe intrări în sistemul filozofic al lui Arthur Schopenhauer. Unii numesc patru şi pe ele stă scris: Plato, Buda, Kant, Fichte. Schopenhauer însuşi a spus, că sistemul său are o sută de intrări, ca vechea Tebă. Alţii văd aşa de multe, încât compară sistemul schopenhauerian cu un mozaic. Acest mare număr de posibilităţi de a intra în castelul filozofic al lui Arthur Schopenhauer n'ar avea nici-un fel de importanţă, dacă s'ar putea intra numai pe una singură. Am alege una, oricare ar fi ea. Surpriza mare e că nu poţi intra numai pe una singură, ci trebue să intri pe toate deodată. Altfel nu intri, sau intri şi ieşi ca un şoarece care nu nimereşte gaura. Această ciudăţenie de compoziţie îşi are explicaţia în felul orhestral sau astronomic de a gândi al lui Schopenhauer. El însuşi trebue să fi avut acelaş sentiment de uluială în faţa acestui non plus ultra în puterea de a lega (mintal şi retoric) fiecare gând de toate celelalte şi pe toate celelalte de fiecare gând în parte, când a spus că în sistemul său fiecare gând susţine pe celelalte şi toate la un loc susţin fiecare gând în parte. Schopenhauer gândeşte şi scrie privind lumea simultan din toate părţile. E un lucru supraomenesc. Deaceea modul de compunere schopenhauerian nu se poate compara (ca acelea ale altor filozofi) nici cu lanţuri nici cu clădiri, nici cu

câmpuri de bătae, ci numai cu produsele cele mai savante ale muzicei moderne şi cu sistemul planetar. Schopenhauer şi-a legat gândurile, cum a legat Dumnezeu planetele. Priceperea înfiorată a acestei minunate compoziţii e condiţia sine qua non a priceperii lui Schopenhauer. Numai aşa se transformă perplexitatea în faţa complexităţii partiturii în seducţie prin melodie. Această caracteristică a lui Schopenhauer impune cititorului să se dividă într'o infinitate de agenţi care să ocupe castelul pe toate uşile şi ferestrile imaginabile şi să se refacă ca întreg în fiecare clipă din ştirile transmise simultan din toate direcţiile. Schopenhauer nu poate fi silabisit, ci numai intuit. Fără asigurarea precaută a acestei omniprezenţe intelectuale, orice trudă şi orice tragere de inimă nu scuteşte de amărăciunea de a rămânea de căruţa acestui drac al scrisului şi al gândirii filozofice.

6. Realism vulgar sau naiv numeşte filozofia isprava simţului comun de a nu avea nici-un fel de încurcătură pragmatică sau nedumerire teoretică cu privire la lumea exterioară. Pentru simţul comun e mai clar ca ziua, că lumea exterioară există şi că ea există şi în sine aşa cum o simţim şi o trăim noi, de dimineaţă până seara. Avem mai întăi spaţiul, care e un fel de mediu în care sunt distribuite lucrurile ca într'o odae. Avem pe urmă timpul, care e tot un fel de mediu în care se înşiră ca mărgelele pe aţă mişcările sau schimbările lor. Şi cum aceste două medii sunt băgate unul în altul, lucrurile şi întâmplările din lumea exterioară conştiinţei noastre sunt şi se petrec în acelaş timp în aceste două medii. Şi ele şi lucrurile din lăuntrul lor sunt aşadar pentru realismul vulgar mai întâi reale şi în al doilea rând constituite şi în sine aşa le simţim şi le trăim noi. Nici-o îndoială, că oglindim ceva real, şi că oglindim bine. Idealismul (care este apanagiu exclusiv al filozofilor) este concepţia opusă realismului vulgar. El susţine idealitatea (în sensul de irealitate) lumii exterioare. Acestea sunt extremele. Există însă şi concepţii intermediare, dacă le privim din punct de vedere al concesiilor; sau mai tari sau mai slabe, dacă le privim din punctul de vedere al forţei lor explicative. Schopenhauer ocupă în această discuţie asupra realităţii şi constituţiei lumii corpurilor poziţia descoperită şi întărită de Immanuel Kant a idealismului transcendental, care e (ca tot ce a făcut Kant) în acelaş timp concesie şi fortificare. Idealismul transcendental admite că ni se

livrează din afară date, dar nu lucruri închegate sau legături între lucruri, atât închegarea cât şi legăturile fiind opera organizatorică a conştiinţei noastre. Schopenhauer a adoptat idealismul transcendental, prelucrându-l însă încăodată cu intenţia de a-l prezenta mai stringent decât a făcut-o Kant. Dacă această operaţie a reuşit fără infidelităţi şi răstălmăciri, rămâne să judece fiecare cunoscător al ambelor sisteme, după puterile lui. Schopenhauer însuşi se considera singurul urmaş veritabil al filozofului dela Königsberg.

Schopenhauer pleacă dela constatarea că tot ce ştim despre lumea din afară ştim prin trupul nostru. Aceste ştiri ne sunt procurate de către simţuri şi se numesc senzaţii. Schopenhauer cercetează această proprietate a trupului nostru de a simţi în general şi în fiecare simţ (tactul, gustul, mirosul, auzul, văzul şi simţul temperaturii) în parte stabilind lucruri surprinzător de interesante despre fiecare dintre ele şi ajungând la concluzia (copios argumentată), că ceeace ne dau ele singure nu sunt lucruri sau legături între lucruri, ci pur şi simplu un material brut, din care nici măcar nu licăreşte lumea exterioară aşa cum o simţim şi trăim cotidian fiecare dintre noi; ceeace îl face să conchidă că în producerea acesteia trebue să fie amestecată şi mâna conştiinţei sau (cum spune el) a facultăţii noastre de percepţie sau a intelectului. Intelectul transformă senzaţiile în percepţii. Schopenhauer se va supune deci unei duble îndatoriri: să cerceteze intelectul şi să arate cum transformă acesta senzaţiile în obiecte şi sisteme de obiecte. Nu putem intra în amănuntele acestei din urmă cercetări. E însă destul să spunem, că Schopenhauer arată peripeţiile acestei transformări pentru fiecare simţ în parte, ca să ajungă la formula generală, că intelectul ia senzaţiile drept efecte ale unor cauze situate în afara organismului nostru. E vorba deci de o concepere cauzală, care se adaogă materialului brut al senzaţiilor pentru ca să se nască lumea aşa cum e trăită de noi în cele trei dimensiuni ale spaţiului, în curgerea ei temporală şi cu tot pitorescul ei de parfumuri şi larmă, obstacole şi culori. Lumea externă este deci produsul a două elemente: unul material şi altul formal. Deosebirea între ele nu poate fi destul de tranşantă: una (senzaţia) e senzuală, alta (percepţia) cerebrală, una e informă, alta e ordonată, una e dată brută, alta e prelucrare apriorică. Lumea pe care o simţim şi o trăim nu există deci nicidecum prin sine, ci numai prin noi. Şi nu există şi în sine tot aşa cum o

simţim şi o trăim noi, ci aşa cum o simţim şi trăim noi e numai prin noi. Concluzia: idealism. Şi fiindcă această treabă e opera conştiinţei noastre: idealism transcendental, care e (cum am mai spus) teoria filozofică după care lumea din afară e produsul darului organizatoric al conştiinţei umane. In ce constă însă acest dar organizatoric al intelectului nostru? Aci Schopenhauer îl simplifică pe Kant într'un mod foarte radical. A organiza datele sau materialul brut al senzaţiilor nu însemnează decât un singur lucru: a le cauzaliza; nimic mai mult. Cauzalitatea e singura formă a intelectului şi singura formă a necesităţii, care (necesitatea) nu însemnează nimic altceva decât că orice lucru în lumea asta (întâmplare sau părere) trebue să iasă dintr'un principiu (mintal sau substanţial). Se poate deci spune că cauzalitate (cu alt nume mai incomod: principiu al raţiunii suficiente) şi intelect (cu alt nume: facultatea de percepere) şi necesitate sunt unul şi acelaşi lucru; şi oricum am spune, e bine, numai să ştim, că designăm prin ele un singur lucru. Şi există o singură cauzalitate, nu mai multe, deşi există mai multe feluri de cauzalitate. Schopenhauer gândeşte şi argumentează aci nominalist: Deşi există mai multe feluri de cauzalitate, există totuşi numai o singură cauzalitate, una care e simultan în patru, vrând să arate prin aceasta caracterul *proteic* al cauzalităţii. Cauzalitatea e de mai multe feluri, după felul datelor, pe care le prelucrează intelectul, după felul activităţilor specifice ale intelectului sau facultăţii de percepere (acesta fiind sensul cuvântului „rădăcină", pe care îl întrebuinţează Schopenhauer), după felul obiectelor, care ies din mâna acestui meşteşugar demiurgic. Sunt deci patru feluri de cauzalitate, după cum de patru feluri e activitatea intelectului, după cum de patru feluri sunt obiectele, după cum de patru feluri este materialul. Relativ deci la prima problemă numită mai sus (cum se petrece transformarea senzaţiilor în percepţii) e de adăogat, că ea este o aplicare a cauzalităţii la corpul nostru, deoarece acesta este acela care le înregistrează. Transformarea senzaţiilor în percepţii e deci o cauzalizare a afecţiunilor corpului nostru. Ori cauzalitatea este identică cu intelectul şi cu necesitatea, deci percepţia este de natură intelectuală şi necesară. Actul acesta de transformare, care e intelectual sau cauzal sau necesar se produce automat şi inconştient. Lumea din afară e produsul unui silogism, care se produce aşa de repede încât nu ne dăm seama de el. Mai târziu Helmholtz a adoptat această teorie a silogismelor in-

conştiente prin care intelectul organizează materialul brut înregistrat de trupul nostru. A analiza cauzalitatea în cele patru măşti ale ei înseamnează a analiza structura intelectului uman. Aci se va vedea mai deaproape întrucât simplificarea lui Kant de către Schopenhauer derogheazā sau rămâne fidelă gândirii lui Kant. Primul mod în care ne apare cauzalitatea e acela al timpului şi spaţiului. In adevăr, spaţiul şi timpul constau din fragmente legate unul de altul, adică determinate sau cauzate, deoarece fiecare fragment de timp e determinat de toată seria celor anterioare lui, iar fiecare fragment de spaţiu determinat de toate celelalte, care-i coexistă, limitându-l. Dacă abstragem din lumea exterioară materia, mai rămâne un rest, care constă din mărimi spaţiale sau temporale sau din figuri şi numere. E clar că (fie că spunem figuri sau numere, fie că spunem fragmente spaţiale sau temporale), atât pe linia timpului cât şi pe a spaţiului există o legătură între ele, un nex, care nu poate fi decât de natură cauzală. Intre numere între ele sau între figuri între ele există deci raporturi, legături, nexuri cauzale, pe care le studiază aritmetica şi geometria. Raporturile studiate de ele fiind cauzale, ele vor fi ştiinţe cauzale, în care nu demonstraţia, ci intuiţia este metoda adecvată; iar raporturile acestea fiind născute odată cu timpul şi spaţiul, ele nu mai pot fi înşile în timp sau spaţiu, ci universale şi eterne. Deaceea numeşte Schopenhauer cauzalitatea în forma ei de spaţiu şi timp ratio essendi sau temeiul existenţii şi fiindcă ştiinţa care se ocupă de ea în această formă este matematica, o mai numeşte şi temeiu matematic. Adevărurile stabilite în această zonă sunt adevăruri transcendentale. Trecerea dela cauzalitatea în forma spaţială şi temporală se face pe nesimţite. Dacă nu facem abstracţie de timp şi spaţiu, ci luăm lumea aşa cum este, ne găsim în faţa materiei, care nu e altceva decât timpul şi spaţiul devenite vizibile ori perceptibile sau cauzalitate devenită obiectivă. Lucrurile şi schimbările lor constituesc materia, ori lucrurile nu pot să existe fără spaţiu şi schimbările fără timp, deci materia e acel ceva care umple timpul şi spaţiul, făcându-le perceptibile sau obiective. Materia se găseşte în veşnică schimbare, fiecare schimbare posterioară ieşind din una anterioară. Există deci o legătură şi între schimbări, şi această legătură nu poate fi decât tot de natură cauzală. Condiţiile necesare pentru ca ceva să se întâmple se numesc cauză, iar rezultatul acelor condiţii se numeşte efect. La baza schimbărilor prin

cauze şi efecte trebue să fie ceva care să le suporte. Acel suport se numeşte substanţă şi singura subtanţă este materia cu cele două legi ale ei (: 1. conservarea materiei 2. inerţia). care sunt corelate ale cauzalităţii în această ipostază (a doua) materială. Schopenhauer mai insistă cu această ocazie asupra deosebirii dintre cauză în sensul restrâns de cauză naturală şi cauză în sensul de bază a unei afirmaţii, cât şi asupra deosebirii dintre cauză şi forţă, una fiind suma condiţiilor necesare pentru producerea efectului, alta fiind acel ceva misterios, care provoacă condiţiile însăşi. Cauzele şi chiar legile lor le putem cunoaşte, legea naturală fiind doar expresia modului în care o forţă oarecare produce cauze, însă forţele însăşi ne rămân necunoscute: atât cunoaşterii vulgare, cât şi aceleia ştiinţifice, între ele fiind numai o deosebire de grad, nu de natură. Ştiinţa însăşi deci nu pătrunde până la forţe, ci numai până la regulele lor de manifestare, forţele rămânând pentru ea veşnice qualitates occultae. Această cauzalitate naturală, care nu e decât o altă formă a cauzalităţii în genere ca formă a intelectului şi care poartă un nume care trebue înţeles în sens restrâns, o numeşte Schopenhauer ratio fiendi. Mai e de adăogat, că Schopenhauer deosebeşte trei feluri de cauze naturale după zona în care au loc şi după modul special de a se produce: 1. cauzalitatea mecanică în zona anorganică 2. cauzalitatea prin iritabilitate în zona organică 3. cauzalitatea prin motive în zona antropoanimală. Toate aceste cauzalităţi se deosebesc profund între ele, nu vom insista însă decât asupra celei din urmă pentrucă prin ea se face trecerea la altă rădăcină a principiului raţiunii suficiente (a treia). E vorba de masca pe care o îmbracă cauzalitatea în zona antropoanimală, care se deosebeşte de cauzalităţile din celelalte două zone prin aceea că pentru declanşarea efectului din cauză nu e nevoe nici de timp, nici de contact: cauzalitatea prin motive sau cu numele ei latinesc ratio agendi se produce instantaneu şi fără contact fizic. Această formă a cauzalităţii leagă motivele (: cauze) de acţiunile noastre (: efecte). Aci însă ne dăm imediat seama că nu cunoaştem numai cauza (: motivul), care declanşează acţiunea umană, ci şi forţa care produce cauza, pentrucă pe când pe celelalte cauze le vedem numai din afară, aci le vedem dinlăuntru. Atât pentru cunoaşterea vulgară cât şi pentru ştiinţele naturale etiologice forţele rămân mistere, care se dezvăluesc numai cunoaşterii introspective, posibilă numai în zona antropoanimală a motive-

lor. Forţa pe care o descoperim aci e voinţa. Pe când cunoaşterea vulgară sau cea ştiinţifică etiologică stabilesc numai nexul incomplet cauză-efect, aci se poate stabili nexul forţă-cauză-efect complet. Până la Schopenhauer voinţa era considerată un fel de cauză, dela el încoace dimpotrivă cauzele sunt considerate feluri de voinţă — răsturnare plină de consecinţe. Prima consecinţă e aceea că s'a făcut prin analiza însăşi a intelectului uman devada că cunoaşterea miezului lucrurilor este posibilă. A doua consecinţă e aceea că acest miez al lucrurilor este chiar descoperit: voinţa. Intr'un cuvânt: metafizica este posibilă şi este posibilă întocmai ca şi ştiinţele matematico-naturale: printr'o adâncire a cunoaşterii vulgare. Nu există o deosebire calitativă între cunoaşterea cotidiană şi cea ştiinţifică, pentrucă ambele lucrează cu acelaşi cap. Nu există o deosebire calitativă nici între cunoaşterea cotidiană şi cea metafizică: ambele pornesc dela aceeaş constatare a voinţei ca forţă producătoare a motivelor. Deosebirea e în ambele cazuri numai în gradul de aprofundare, care vom vedea imediat cum se produce. Şi anume: aprofundarea constă în transformarea percepţiilor în concepte şi a acestora în judecăţi sau legături de judecăţi, operaţie care poate fi împinsă până acolo încât să corespundă fie unor fragmente de lume (: diferitele ştiinţe particulare) sau lumii întregi, inclusiv ştiinţele (: filosofia). Această aprofundare se întâmplă însă tot prin cauzalitate, atât transformarea percepţiilor în concepte cât şi transformarea acestora în judecăţi şi a acestora în ştiinţe particulare sau filozofie. E vorba de aceeaşi cauzalitate ca formă a intelectului, care ne apare însă acum în ultima ei mască sub numele de temeiu al cunoaşterii sau ratio cognoscendi. Toate felurile cauzalităţii s'au aplicat până acum sensaţiilor transformându-le în percepţii, pe când acesta se aplică percepţiilor însăşi. Deosebirea e mare. Rolul celor trei feluri de cauzalitate cunoscute până acum era demiurgic: ele creiau lumea. Rolul cauzalităţii în ultima ei formă nu mai e demiurgic, ci ştiinţific, ea nu mai creiază lumea, ci ştiinţa. Transformarea percepţiilor în concepte, a conceptelor în judecăţi, a judecăţilor în sisteme mai mult sau mai puţin cuprinzătoare se datoreşte tot cauzalităţii ca formă a intelectului. Numai numele sunt altele: în loc de cauză se spune bază şi în loc de efect se spune consecinţă. Ori, cum această formă a cauzalităţii numită ratio cognoscendi se aplică tuturor percepţiilor, ea se va aplica şi tuturor ştiinţelor: în aritmetică şi geometrie pentru a

ajunge la adevăruri transcendentale, în ştiinţele naturii pentru a ajunge la adevăruri empirice, în logică pentru a ajunge la adevăruri logice şi în filozofie pentru a ajunge la adevăruri metalogice. Vedem prin urmare că la construcţia ştiinţei colaborează toate formele de cauzalitate: trei dintre ele demiurgic, pentru a creea din sensaţii lumea, şi una dintre ele mintal, pentru a creia din lume ştiinţa, pentru ca din formele acesteia din urmă (cea metalogică) să creeze din lume şi ştiinţa despre ea, filozofia. Structura cauzalităţii metalogice sau filozofice constă în cele patru principii ale minţii (identitate, contradicţie, terţiu exclus şi raţiune suficientă (: acesta în sens restrâns), pe care Schopenhauer le reduce la două (: terţiu exclus şi raţiune suficientă). Deosebirea între rosturile demiurgice ale cauzălităţi şi rosturile ei ştiinţifico-filozofice e aşa de mare, încât Schopenhauer le dă nume diferite: prima se numeşte intelect, a doua raţiune, care e apanagiul exclusiv al omenirii, animalele având numai intelect, iar oamenii dubluintelect: intelect şi raţiune. Scurt: există o singură cauzalitate ca formă a intelectului şi caracteristica ei este proteismul: o găsim în primul etaj prelucrând sensaţiile, în al doilea prelucrând percepţiile (: ştiinţele) şi ştiinţele însăşi (: filozofia ca teoria a cunoaşterii şi epistemologie).

Dacă abstragem cazul unic în care descoperim forţa ascunsă în lume, vedem că lumea întreagă (inclusiv noi înşine) şi ştiinţa sunt produsul acelui filtru care se numeşte principium rationis sufficientis cu cele patru rădăcini ale sale: principium rationis sufficientis essendi, principium rationis sufficientis fiendi, principium rationis sufficientis agendi, principium rationis sufficiendis cognoscendi. Dacă spunem în loc de principium rationis sufficientis sau intelect dublu sau facultate de percepere pur şi simplu subiect, vedem că lumea e produsul acestui subiect şi că acest subiect se mişcă teoretic şi practic într'o lume ideală, ideal însemnând ireal în sine. Concluzia este: idealism transcendental. Dar ce înseamnează asta? Asta înseamnează, că acum Schopenhauer se poate răfui atât cu dogmatismul (care afirmă necritic posibilitatea de a cunoaşte lumea aşa cum e fără a distinge când cunoaştem numai cauze şi când forţe), cu scepticismul (care neagă şi una şi alta), cu realismul (care afirmă realitatea lumii cunoscute de noi, când ea este ideală), cu idealismul extremist (pentrucă cunoaştem ceva real, iar restul îl organizăm), dar mai cu seamă se poate răfui cu idealismul postkantian şi cu materialismul. In felul următor:

Subiectul şi obiectul depind unul de altul în aşa fel, încât se poate spune, că nu există subiect fără obiect şi nici obiect fără subiect, ambii fiind factorii constitutivi ai lumii ca reprezentare. A face însă (ca idealismul postkantian) din subiect obiectul sau (ca materialismul) din obiect subiectul, însemnează a nu ieşi din lumea ca reprezentare; ori tocmai asta este preocuparea metafizicei: să iasă din lumea ca reprezentare pentru a descoperi lumea ca realitate în sine, iar nu în dependinţă de subiect. Obiectul nu poate explica subiectul, pentrucă e el însuşi făcut de subiect. Subiectul nu poate explica obiectul (în sine) pentrucă l-a făcut el. Atât materialismul deci cât şi idealismul postkantian nu sunt în stare să iasă din lumea ca reprezentare. Ori acest lucru nu-l pot face nici ştiinţele; dar ele (conştiente de acest lucru) se mărginesc să explice lumea ca reprezentare în limitele ei şi cu metode potrivite, pe când materialismul şi idealismul pretind să iasă din lumea ca reprezentare (: cauzalitatea metalogică). Vedem deci, că Schopenhauer reprezintă în filozofia ştiinţei un punct de vedere pozitivist: lucrul în sine nu-l pot ele descoperi; iar în filozofia filozofiei (: teoria cunoaşterii) un punct de vedere dogmatic: filozofia poate cunoaşte lucrul sau lumea în sine. Cu o condiţie însă: să găsească calea de a ieşi din lumea ca reprezentare. Nici idealismul, nici materialismul n'au gasit acest pârleaz. Schopenhauer pretinde că l-a găsit. Şi am văzut cum. Rămâne numai să urmărim acel miez al lumii (: voinţa) pentru a avea o explicaţie imanentă a lumii dintr'un singur principiu, adică metafizica lui Schopenhauer, care a fost fundată (cum am văzut mai sus) prin analiza intelectului uman în cele două ipostaze ale lui: intelect (dianaiologie) şi raţiune (logică în sens larg, care cuprinde: logica în sens restrâns, dialectica şi retorica). Calea pentru metafizică este deschisă, deoarece ştiinţele matematico-naturale rămân în lumea ca reprezentare; şi e deschisă pentru metafizica lui Schopenhauer, pentrucă el e singurul care şi-a dat seama cum poate fi deslegată enigma lucrului în sine kantian, în timp ce Fichte, Schelling şi Hegel s'au mulţumit să absolutizeze şi să zeifice subiectul (conştiinţa în genere a lui Kant), rămânând astfel în lumea ca reprezentare.

7. Ştiinţele pot să descrie forma corpurilor şi atunci sunt ştiinţe morfologice (mineralogie, botanică, zoologie, antropologie) sau să explice schimbările lor şi atunci sunt etiologice (: mecanică, fizică, chimie, fiziologie). Ambele pot ajunge prin

urmare să arate formele sau cauzele supreme, niciodată însă forţele care se manifestă în acele forme sau cauze, pentrucă ele nu se arată decât ochiului interior, cum poate vedea oricine când observă mişcările conştiente sau inconştiente ale corpului. Aici vedem nu numai cauzele care le provoacă, ci şi forţa care le produce: voinţa. Oricine poate stabili (şi fiecare dintre noi o facem) identitatea dintre actele noastre de voinţă (conştientă sau inconştientă) şi mişcările corespunzătoare ale trupului nostru. Filozofia pleacă deci dela o constatare vulgară, pe care însă geniul filozofic o prelucrează în concepte regizate de cauzalitatea metalogică. Filozofia lui Schopenhauer nu este deci esoterică. Din faptul că mişcările trupului şi actele de voinţă îşi corespund, Schopenhauer trage consecinţa, că raportul dintre ele nu e de natură cauzală, ci un raport de identitate. Trupul nostru este voinţa sensibilizată sau obiectivată. Trup şi voinţă sunt unul şi acelaş lucru. Printr'un raţionament prin analogie treptată, Schopenhauer extinde această constatare la întreaga lume. Totul (: piatră, plantă, animal, om) e voinţa obiectivată. Obiectivarea joacă deci un mare rol în filozofia schopenhaueriană, ea fiind procesul prin care principiul substanţial unic al lumii (: voinţa) părăseşte caracterul ei inteligibil pentru a deveni mai întâi caracterul ei empiric (: seria de obiectivări în forme prototipice) şi apoi suma apariţiilor ei singulare. Obiectivarea este deci un proces cosmic substanţial de la principiul substanţial prin idei sau formae substantiales la exemplare: şi nu trebue confundată cu obiectivarea care e un proces mintal formal, pentrucă una produce lumea ca manifestare a voinţei şi alta produce lumea ca reprezentare. Care e însă raportul dintre lumea ca manifestare şi lumea ca reprezentare? Trebue să recunoaştem că aci situaţia nu este tocmai cum ar trebui în filozofia lui Schopenhauer şi că dificultatea aceasta a fost foarte mult exploatată de detractorii lui Schopenhauer. Intrebările respective sunt: Cum se explică că principiul substanţial al lumii se divide în infinitatea de exemplare care constituesc la un loc lumea? Aceasta este o dificultate remarcabilă, dacă plecăm dela afirmarea lui Schopenhauer, că lumea ca manifestare este obiectivarea voinţei. Obiectivarea ar trebui urmărită deci mai departe decât a făcut-o Schopenhauer. Cum se explică însă că intelectul în masca sa spaţială şi temporală poate să producă el această mare varietate de lucruri din voinţa unitară? Şi aceasta este o dificultate remarcabilă, dacă pornim dela afirmaţia lui Schopen-

hauer, că timpul şi spaţiul sunt principium individuationis. Ori, întocmai cum n'a urmărit mai deaproape procesul cosmic al obiectivării ca să arate cum operează el individuarea lumii, la fel Schopenhauer n'a observat, că dacă explică omul şi intelectul său ca pe-o obiectivare, nu mai poate delega această obiectivare să obiectiveze ea lumea pentrucă ea fiind obiectivare nu poate să obiectivizeze ci cel malt să obiectizeze. Că intelectul obiectezează am văzut-o şi nu e nimic de spus contra afirmaţiei că o obiectivare obiectizează. Ea nu poate însă în nici-un caz să obiectiveze, fiind ea însăşi o obiectivare. Şi ea nu poate să obiectiveze pentrucă atunci intră ea în relaţii mintale cu lucrul în sine şi face inutilă obiectivarea. Deci obiectivarea e sau produsul unui proces cosmic care se numeşte obiectivare, rămânând ca obiectivarea (d. p. animal sau om) să obiectizeze la rândul ei, ceeace e un plus şi e altceva, obiectivarea fiind un proces cosmic şi obiectizarea unul mintal; sau ea e opera unei minţi şi atunci se numeşte obiectizare. Şi atunci ar rămâne să se vadă cum se comportă obiectivarea şi obiectizarea. S'ar putea ca între ele să fie o armonie prestabilită sau nu. Schopenhauer lucrează ca şi cum între ele ar exista această armonie prestabilită, dar o explicare expresă n'a dat. Omul fiind însă o obiectivare a voinţei, însemnează că intelectul este o funcţiune a unei obiectivări. Meseria intelectului este însă obiectizarea; să facă adică obiecte. Obiectivarea are deci obiectizarea la remorcă şi cunoaşterea este explicată metafizic. Unde rămâne apriorismul kantian? Idealismul postkantian l-a absolutizat, transformând conştiinţa în genere în subiect creator. Schopenhauer l-a distrus, transformând-o în produs terţiar al voinţei obiectivate. Metafizica cunoaşterii a distrus autonomia „teoriei" cunoaşterii. Şi mai e încă o dificultate. Schopenhauer a afirmat că el este Oedipul care va face să vorbească sfinxul kantian. Sfinxul era lucrul în sine şi Schopenhauer l-a făcut să spue că e voinţă. Numai că foarte curând şi-a dat seama că lucrului în sine nu i se aplică nici-una din formele conştiinţei, în timp ce voinţa ne e cunoscută în forma timpului. Deci voinţa nu poate fi chiar lucrul în sine, însă în orice caz manifestarea cea mai apropiată a acestuia, aşa încât se poate lucra cu ea caşi cum ar fi lucrul în sine. Trecând peste aceste dificultăţi, care se nasc din punerea în legătură a lumii reprezentării sau obiectizării cu lumea în sine şi cu lumea obiectivată, să urmărim mai departe în câteva cuvinte procesul obiectivării, care e trecerea dela prin-

cipiu prin idei la lucruri. Intre voinţă deci şi varietatea nenumărată a lucrurilor singulare se intercalează ideile (cu alt nume aristotelic: formae substantiales) ca primă treaptă a obiectivării. Ele joacă un rol improtant în filozofia schopenhaueriană. Fiecare idee constitue o treaptă în ierarhia naturii, unde ea se manifestă ca forţă sau formă. Ştiinţele naturii izbutesc să prindă în legi numai condiţiile de manifestare ale acestor forţe, pe când filozofia şi arta pătrund chiar în taina esenţii şi caracterului lor. Deosebirea dintre artă şi filozofie o vom vedea mai la vale. Pe latura metafizică e de spus, că ideile au rolul de prototipuri ale exemplarelor lor, a cărora strădanie e să ajungă idealul lor de frumuseţe, ceeace nu se poate decât prin lupta atât între exemplarele aceleiaşi trepte, cât şi între exemplarele unor trepte diferite: Bellum omnium contra omnes sau: numai mâncând şerpi se face şarpele balaur. Vedem deci că în lumea obiectivării există un consensus naturae şi un disensus naturae. Ambele se explică prin aceea că lumea obiectivării manifestează fidel caracterul voinţei originare. Acest substrat permanent al naturii e totul în toate şi toate în tot — en kai pan. Voinţa e concepută de Schopenhauer ca ceva vag şi haotic, ca unitate veşnică şi veşnică actualitate. Atât în fiinţa omenească cât şi în univers, Schopenhauer o vede numai ca o pornire oarbă şi irezistibilă de a se manifesta în existenţă fără nici un ţel şi fără nici-un discernământ al valorilor. Acest lucru e valabil pentru toată gama voinţei dela polip până la om, dela impulsiunea cea mai explozivă până la voinţa cea mai controlată. Descrierea voinţei de către Schopenhauer aminteşte în modul cel mai obsedant de ceeace Sfântul Pavel numia carne. Carnea (: sarkos) era pentru acesta adevăratul antipod al spiritului, dar fără să fie materie şi nici trup, ci acel ceva haotic, impulsiv, zădărnicitor, acel ceva atras irezistibil de păcat, acea veşnică tăgadă a lui Dumnezeu şi a raţiunii, care corespunde perfect voinţei în sensul lui Schopenhauer. Nu este desigur o simplă întâmplare că Schopenhauer a ajuns la monismul cărnii în filozofia teoretică şi la îndemnul nimicirii ei în filozofia practică. El e primul filozof care a atras atenţia asupra importanţei filozofice a identităţii dintre mişcările trupului şi fluidul voinţei. Şi nu e de mirare, când ne amintim că în adevăr carnea a fost marea tortură a acestui om. Deaceia a văzut în carne substanţa lumii însăşi şi în destinul ei nimic altceva decât fatalităţile cărnii. Carnea e aceea care îi dă lui Schopenhauer tonosul scriitoricesc şi existenţial: sarcasmul, care e ati-

tudinea cea mai sinceră a lui Schopenhauer în fața lumii. Carnea e lăcomie insațiabilă, trudă sisifică, tristețe. E clar, că prin monismul cărnii Schopenhauer iese ca zburat din praștie din hora gândirii europene, care — toată — „divinizează" sau „logicizează" (prin fel de fel de tertipuri) realitatea. Toți filozofii sunt sau vor să fie optimiști și încearcă să găsească garanți ai optimismului lor: fie iubirea lui Dumnezeu, fie cuminţenia rațiunii, fie dreptatea virtuții; numai Schopenhauer nu leagă pe nimenea la ochi, împiedecându-l să vadă că lumea e carne în esența ei, voluptate în istoria ei, cenușă a cărnii arsă de flăcările voluptății în sfârșitul ei. Din punct de vedere religios carnea e împotrivire, din punct de vedere moral e crimă, din punct de vedere rațional sofismă. Dumnezeu? Rațiune? Virtute? Nici vorbă.

8. Am văzut că singura tendință descifrabilă în voință ca substrat ontic al lumii ca obiectivare este dorința ei neostoită de a exista cu orice preț. Nimic pe lume nu i se poate împotrivi, nimeni pe lume nu poate refuza ascultarea poruncii ei de a trăi. Ea ne dă brânci a tergo și ne amăgește cu năluci. Grămădindu-se toată în fiecare exemplar al obiectivării, nimeni nu poate rezista imensității acestei năpraznice forțe. Volumul și violența voinței în lume explică irezistibilitatea și lipsa de scrupule a luptei pentru existență în lumea obiectivării. Expresia acestui caracter carnal al întâmplărilor lumești e legea de aramă a lui bellum omnium contra omnes.

Prima concluzie pe care o trage Schopenhauer din această stare reală a lucrurilor în lume privește traiul în comun al oamenilor. Cum ne purtăm cu alte trepte ale existenții (: piatră, plantă, animal) nu mai e nevoe de descris; felul cum ne purtăm unii cu alții însă e pasabil de analiză, fiindcă e un domeniu în care fie din naivitate, fie din interes ne facem sau facem altora iluzii. Impulsul formidabil al voinței de a trăi face din fiecare dintre noi un egoist absolut, așa încât dorința noastră de expansiune nu are nici-o limită. Asta înseamnează că vom călca în picioare oricare altă voință ieșită în cale. Această încălcare se numește nedreptate și n'are nevoe de scuze, fiindcă decurge din însăși legea firii. Armele ei sunt sila și viclenia. Schopenhauer trage din această constatare următoarele concluzii: a) că nedreptatea este faptul primordial și pozitiv, dreptatea fiind (ca reacțiune) posterioară și negativă; b) că atât dreptatea cât și nedreptatea decurg din

firea lumii, iar nu din aceea a statului; c) că voinţa are nevoe de lucruri şi că prin urmare dreptul de proprietate se bazează pe un act al voinţei numit muncă. Statul nu e prinurmare decât un dispozitiv imaginat de oameni pentru a raţionaliza triumful nedreptaţii pentru fiecare om în parte, diminuându-i riscurile şi şansele în mod simultan. Forma statului poate fi sau despotică sau anarhică sau un amestec din amândouă, Schopenhauer însuşi decizându-se pentru o structură aristocratică a societăţii şi guvernarea ei monarhică. Liberalismul, democraţia, emanciparea evreilor le-a combătut toată viaţa ca perversităţi periculoase şi averea a lăsat-o testamentar moştenire acelora care au înăbuşit în Frankfurt a. M. revoluţia dela 48. Dreptul statului de a pedepsi decurge din originea lui umană, care face din el un instrument al justiţiei temporale: pedepseşte deci călcarea unui contract şi ut ne peccetur. In opoziţie cu această justiţie temporală există o justiţie eternă al căreia mod de operaţie decurge din monismul cărnii: răzbunarea e simultană cu crima. Voinţa fiind una, fiecare rană pe care o facem altuia ne-o facem în realitate nouă înşine. Acest lucru (: că fiecare faptă îşi are răsplata) poporul îl pricepe. Nu pricepe însă că fapta şi răsplată se produc simultan, fiindcă nu poate pricepe unitatea substanţială a lumii. Deaceea metempsihoza (ştiinţific: palingenezia) e încercarea de a explica mitologic pentru popor simultaneitatea crimei şi pedepsei prin înşirarea lor succesivă în timpul a două vieţi. Vedem că prin urmare pentru Schopenhauer acţiunile omeneşti sunt dela natură imorale. Ele izvorăsc în chipul cel mai natural din egoism, când individul nu se dă înapoi dela nici-o încălcare, dacă îi poate fi lui de folos; sau din răutate, când ne bucurăm fără să fim interesaţi de răul altuia (: Schadenfreude), când ne întristăm de bucuria altora (: invidie), când nu numai că privim răul întâmplat, ci îl provocăm fără a avea personal vre-un folos (: cruzime). Fiecare om e în stare să omoare pe altul numai ca să-şi ungă ciubotele cu untura lui şi Caligula a dorit ca lumea să aibă numai un singur grumaz ca s'o poată gâtui dintr'o singură dată. Schopenhauer are dreptate să definească omul ca l'animal méchant par excellence. Din egoism izvorăsc: lăcomia, gurmanderia, voluptatea, interesarea, avariţia, nedreptatea, împietrirea, mândria, etc.. Din răutate: invidia, curiozitatea, calomnia, insolenţa, ura, furia, viclenia, trădarea, etc. Ce poate face un biet dispozitiv ieşit din biata mână omenească

împotriva acestor colosale forţe ale naturii? Cu stat sau fără stat, lumea e un infern, un pandemonium.

A doua concluzie trasă de Schopenhauer direct din caracterul carnal al lumii e chinul ei lipsit de sens. Chinul există. Mai întâi pentrucă el e un produs inevitabil al sfâşierii universale conform legii de aramă al lui bellum omnium contra omnes. In al doilea rând pentrucă mulţumirea nu e niciodată pozitivă, ci negativă. Durerea o simţim, fericirea nu. Şi fericirea e scurtă, durând numai cele câteva clipe ale actului de satisfacere a unei dorinţe, pe când durerea e eternă, fiindcă e sau aşteptare sau plictiseală. Ce e mai rău: frământările pentru a avea ceva, dezgustul dupăce l-am avut, lingoarea (languor) care ne face să omorâm timpul cu palavre sau joc de cărţi? Ce e mai îngrozitor: că omorâm fiinţe sau că omorâm timpul — ca să trăim? Şi acest chin e şi lipsit de sens, fiindcă voinţa nu are nici-un alt scop decât chinul, şi lipsit de sfârşit pentrucă instinctul sexual îngrijeşte ca lumea să nu rămână cu scena goală, iar iubirea sexuală îngrijeşte de selecţia actorilor. Definiţia omului la Schopenhauer (:homo est coitus aliquamdiu permanens vestigium) explică toată zvârcolirea sfâşietoare şi absurdă a vieţii. Consideraţiile asupra vieţii omeneşti le închee Schopenhauer cu un calcul devenit celebru: „Viaţa e o afacere în care veniturile nu acoperă cheltuelile".

9. Nu există nici-un fel de scăpare din acest infern? Mai multe? Prima e aceea care rezultă din transformarea simplului subiect cunoscător în subiect pur al cunoaşterii. Această operaţie nu reuşeşte însă oricui, ci numai acelora pe care capriciul naturii i-a destinat acestui drum: geniile cu escorta lor de consumatori admiratori. Transformarea simplului subiect al cunoaşterii în subiect pur al cunoaşterii însemnează posibilitatea de a cunoaşte altfel decât conform principiului raţiunii suficiente. Caracteristicile acestui fel de cunoaştere rezidă: a) în atitudinea subiectului cunoscător, care nu mai e vitală, ci contemplativă, nu mai e interesantă, ci dezinteresată; b) în lucrul cunoscut, care nu mai e exemplarul individual, ci ideia lui sau chiar principiul substanţial al lumii însăşi (: voinţa). Ocupaţia cu ştiinţa este o ocupaţie desinteresată, dar ea nu ajunge la ideia lucrurilor, ci numai la cauzele lor. Arta şi filozofia sunt însă în acelaş timp atitudini contemplative şi contemplări ale ideilor sau chiar ale principiului substanţial. Deosebirea între artă şi filozofie (deoarece amândouă cer imperios să se ex-

prime) rezidă în modul de exprimare al celor aflate: una se exprimă în intuiţii, alta în concepte. Efectul atitudinii dezinteresate al ştiinţei e o zmulgere din torentul vieţii pentru durata cercetării, căreia îi urmează recăderea. Efectul atitudinii dezinteresate al artei şi filozofiei e acelaş fie pentru durata concepţiunii şi a prelucrării (: la creatori), fie pentru durata adâncirii în opera lor (: la admiratorii consumatori). In plus, cunoaşterea artistică sau filozofică a misterelor lumii face ca zmulgerea din individuare şi din realitate să fie mult mai puternică, aşa de puternică încât faţă de efectele ştiinţei deosebirea de grad devine deosebire calitativă: nu mai e distrare dela ceva, ci fermecare de către ceva; ceeace e o deosebire ca între negativ şi pozitiv. Schopenhauer se ocupă pe larg de chestiunea frumosului şi a sublimului, urmând de aproape pe Kant, dar mai ales de arte (arhitectura, sculptura, pictura, poezia —: cântec, dramă, tragedie — şi muzică), pe care le analizează cu o profunzime neîntrecută. Şi aici ca şi în teoria cunoaşterii (care s'a transformat în metafizica cunoaşterii) arta e explicată metafizic şi estetica devine estetică metafizică, pierzându-şi autonomia. Vedem deci că există scăpări din infernul lumii: cunoaşterea ştiinţifică, cunoaşterea estetico-genială şi cunoaşterea filosofico-genială. Mai există însă şi alte drumuri: 1. cel etico-genial, care constă în a descoperi dintr'un singur fapt (d. p. vederea unui cadavru) zădărnicia morală a lumii! 2. cel etico-popular, care constă în descoperirea zădărniciei morale a lumii din aprofundarea durerilor proprii 3. cel filozofico-popular, care constă în presimţirea neprelucrată a unităţii de esenţă a lumii. Ce rezultat au aceste trei drumuri? Mila, care e fenomenul originar sau fundamental moralei. E posibil deci ca oamenii să mai aibă încă un izvor de acţiune decât egoismul şi răutatea. Dela natură voinţa e rea. Ea poate însă deveni bună în urma uneia dintre aceste cunoaşteri. Caşi voinţa rea, voinţa bună are o serie de trepte, o serie de virtuţi (: dreptatea şi iubirea de oameni), o serie de efecte (: bunătate blajină, generozitate, răbdare). Vedem prinurmare: 1. că datorită primelor căi (: ştiinţifică, artistică, filosofică) absentăm sau să uităm într'o clipă de mângâiere deşertăciunea dureroasă a lumii; 2. că datorită ultimelor trei căi (: etico-genială, etico-populară, filozofico-populară) nu numai că nu uităm într'o clipă de mângâere lumea, ci dimpotrivă o contrazicem, lucrând altfel decât ne impune natura. Şi nu numai atât: această contrazicere poate merge până la negarea lumii prin negarea voinţei care

sălăşlueşte întreagă şi neîmpărţită în fiecare individ. Ajuns în acest punct e numai sfântul. El nu mai este mişcat de motive, ci de cvietive. Operaţia prin care el neagă lumea se numeşte asceză. Vedem că toate scările din infernul lumii (analizate până acum) constituesc o scară ierarhică în negarea voinţei de a trăi: ea duce la distrare, prin distrarea fermecată, milă, la sfinţenie, care e punctul culminant al negării voinţei. O întrebare se pune însă inevitabil: Parcă nu eram liberi să facem altceva decât ceeace ne impune voinţa?! Să ne aducem aminte însă din metafizica lui Schopenhauer de deosebirea între caracterul inteligibil şi caracterul empiric al lumii (: deosebire moştenită dela Kant). Schopenhauer e determinist şi analizează libertăţile (: fizică, intelectuală, morală, pe aceasta în fenomenele remuşcării, fricii morale, alegerii motivelor) pentru a demonstra că nu există libertate absolută şi că deci acţiunile, gândurile, gesturile noastre sunt strict determinate. Avem însă în acelaş timp sentimentul că suntem autorii direcţi ai acţiunilor noastre şi că suntem responsabili în mod absolut de ele. Acţiunile noastre izvorăsc din caracterul nostru empiric în mod necesar şi nu pot să fie altfel decât sunt (: operari sequitur esse). Nu e mai puţin adevărat însă că am fi putut să fim altfel decât suntem în caracterul nostru inteligibil. Avem deci libertatea să alegem între modurile de a fi, iar nu libertatea de a alege între diferite acţiuni. Ori, în toată scara liberărilor de tirania voinţei şi legii lui bellum omnium contra omnes avem aface tocmai cu alegeri ale unui mod de a fi, iar nu cu alegeri ale unor acţiuni. In zona inteligibilă există libertatea voinţei. Greutatea e să ajungi în acea zonă. Drumurile care duc acolo, le-am văzut. Rămâne ca odată ajuns acolo pe una din căile enumerate (· care toate sunt eliberări ale voinţei prin cunoaştere) să ne decidem, dacă spunem existenţii da sau nu. Cunoaşterea însăşi nu influenţează această hotărâre. Dacă ar influenţa hotărârea, voinţa noastră n'ar mai fi liberă nici în această zonă. Rolul cunoaşterii rezidă deci numai în eliberarea voinţei. Hotărârile voinţei libere sunt mistere. Cunoaşterea însăşi nu are eficacitate cosmică, care e apanagiul voinţei libere sau liberate. Actul prin care voinţa liberă ar nega existenţa se numeşte mântuire. Eficacitatea lui e cosmică, înlocuind lumea cu nirvana, care nu poate fi definită decât ca contrariu al lumii. Schopenhauer ne învaţă deci omorul lumii prin sfinţenie: Sacrotanatasia.

10. Intenţia iniţială a lui Arthur Schopenhauer de a explica lumea şi felul ei dintr'un singur principiu substanţial poate fi considerată ca realizată: lumea e carne şi felul cărnii este zădărnicia. Acest eleatism sarcastic explică izolarea lui Schopenhauer în logofania gândirii europene, cu lunga ei excortă de imixtiuni confuzionante în practica vieţii (: progresism, egalitarism, femininism, filosemitism, etc.). Schopenhauer a privit cu hohot sardonic aceste încercări de a înşira manifestările cărnii pe epoce şi pe popoare, într'o istorie universală, în drum din întunerec la lumină, încercări care au izbutit tot atâta cât ar izbuti acelea de a pune aburii apelor în coloană de marş. Sunt însă semne că aceste elucubraţii, care-au dat multă vreme omenirii aerul de idiot zgâindu-se în gol, încep să dispară şi că omenirea începe să-şi refacă surâsul lucid şi grav în faţa grozăviei realităţii. Filozofia lui Schopenhauer cu eleatismul ei carnal e o mare lecţie de realism. Şi de realism avem nevoe. Şi mai avem nevoe şi de cealaltă latură a filozofiei lui Arthur Schopenhauer, care ne arată că e posibil să fim altfel decât suntem, că e posibil ca lumea să fie schimbată de către fiecare dintre noi în parte şi în tăcere, că nimicirea chiar a cărnii e posibilă printr'o cutropire a ei de către sfinţenie, întocmai cum înghite Sahara încetul cu încetul continentul african, în care va ţiui în curând a nimic nisipul.

Psihologismul lui Fries şi Beneke

In acelaş timp în care idealiştii germani, Fichte, Schelling şi Hegel, căutau să ducă mai departe opera filosofică a lui Kant înlăturând contradicţiile pe cari părea a le cuprinde şi trăgând consecinţele pe cari părea a le impune, — ceeace i-a dus la construcţii interesante dar inadmisibile, — alţi reprezentanţi ai filosofiei germane, nemulţumiţi de consecinţele idealiste ale filosofiei kantiene, au căutat să-i dea o nouă orientare. Dintre aceştia Fries şi Beneke s'au menţinut în deosebi la o reformă epistemologică, pe când Schopenhauer şi Herbart şi-au îndreptat preocupările spre o reformă în domeniul ontologic şi cosmologic. De cei dintâi urmează să ne ocupăm în capitolul de faţă.

1. Psihologismul apriorist al lui Fries.

a) Viaţa şi opera. — *Jakob Friedrich Fries* s'a născut la Barby, la 22 August 1773. Primele studii şi le-a făcut

în institutul fraților Moravi dela Niesky, în care a intrat la vârsta de 19 ani. Aici, el a luat pentru prima oară cunoștință de filosofia lui Kant, care era predată în interpretarea lui Reinhold. Interesul deșteptat de filosofia critică l-a împins să se adreseze direct operei lui Kant, deși în sânul comunității religioase a fraților Moravi, în care își făcea studiile, lectura aceasta nu era îngăduită. Ceeace l-a nemulțumit la Kant a fost întemeerea logică pe care o dădea el teoriilor sale filosofice în locul aceleia psihologice, pe care o găsea singură legitimă. Cât despre credințele religioase ale comunității în care și-a început studiile, ele au reușit mai puțin să-i câștige convingerea decât să-i inspire serioase îndoeli. Reflectând de timpuriu asupra lor Fries și-a putut da seama de rolul pe care-l are sentimentul în formarea unora din convingerile noastre, și până la un punct și de legitimitatea lor. Mai târziu el a folosit în opera sa filosofică aceste vederi.

In 1795, Fries a trecut la universitatea din Leipzig pentru a-și continua studiile. In acest timp matematicile și științele naturale îl interesau în deosebi. Cu asemenea preocupări era firesc să fie atras de cursurile lui Ernst Platner. Profesor de medicină, din 1770, la universitatea din Leipzig, Platner, care se ocupa și cu psihologia, profesa, din 1780, fiziologia la aceeași universitate. Mai târziu, în 1801, el a devenit profesor de filosofie. Ca fiziolog însă Platner punea un deosebit interes pe cercetări psihologice și filosofice. Adversar al lui Kant în filozofie, el preconiza o psihologie întemeiată pe experiență și o filosofie întemeiată pe o cunoaștere științifică a vieții sufletești. Fries a fost câștigat definitiv de ideile lui Platner. Nici punctul de vedere al filosofiei kantiene însă nu i se părea în totul greșit. In deosebi apriorismul formelor cunoașterii și idealismul care rezulta îi păreau a fi justificate. Ceeace continua să-l nemulțumească era lipsa unei întemeieri psihologice, pe care lecțiile lui Platner o făceau din ce în ce mai vizibilă.

Dela Leipzig, Fries a trecut la Jena, pentru a-și continua studiile academice. Acolo, Fichte era la apogeul renumelui său, așa încât tânărul student preocupat de problemele filosofiei n'a putut să nu-l audieze. Ideile filosofice ale corifeului idealismului german i-au produs o adâncă decepție. Considerațiile exclusiv logice pe cari se întemeiau aceste idei i-au părut din primul moment cu totul nesatisfăcătoare. De aici eroarea evidentă a ideilor de cari e vorba. Kant, care nesocotise din ce în ce mai mult în opera sa filosofică întemeerea

psihologică a ideilor sale pentru a o înlocui cu timpul cu una aproape exclusiv logică, cel puţin nu ajunsese la concluzii inadmisibile. Nu mai era acelaş cazul ilustrului său continuator. Este adevărat că în procesul cunoaşterii obiectul atârnă de subiect. Kant a stabilit aceasta pe bună dreptate. Dar este falsă concluzia pe care Fichte o trage de aici afirmând că subiectul creiază obiectul, că gândirea creiază realitatea. Funcţiunea cunoaşterii nu este de a-şi crea obiectul, ci de a-l constata. Că în această funcţiune cunoaşterea nu este obiectivă, cum ar fi mai bine să fie, este adevărat, — dar de aici nu rezultă că ea îşi creiază în totul obiectul. Fichte nesocoteşte adevărul fundamental al criticismului kantian, că cunoştinţa începe cu experienţa.

Toate aceste îndoeli pe cari i le-au inspirat concepţiile filosofice ale continuatorilor din timpul său ai lui Kant, Fries le-a expus în lucrarea sa apărută în 1803 la Leipzig sub titlul *„Reinhold, Fichte und Schelling"* [1]). Din 1897, când îşi terminase studiile universitare, şi până în 1800, Fries a trăit în Elveţia ca profesor particular. In 1801, el şi-a trecut examenul de docenţă cu lucrarea *„De intuitu intellectuali"*, în care se asocia punctului de vedere apriorist în problema cunoaşterii. Trei ani mai târziu, în 1804, el şi-a expus punctul său de vedere deosebit de acel al filosofiei speculative în *„Sistem de filosofie ca ştiinţă evidentă"* [2]). Fries susţinea aici că filosofia trebue să părăsească terenul nesigur al speculaţiei, pentru a se îndrepta pe acela al ştiinţelor exacte ale naturii devenind ea însăşi o „ştiinţă evidentă".

In 1805, el a fost chemat la universitatea din Heidelberg ca profesor extraordinar. Prima lucrare pe care a dat-o în această calitate a fost o descriere populară a ideilor sale epistemologice şi religioase sub titlul *„Ştiinţă, credinţă şi presimţire"* [3]). Trei sunt principiile filosofiei sale: 1) Lumea pe care o cunoaştem cu simţurile este o simplă aparenţă; 2) Acestei lumi aparente a simţurilor îi stă la temelie o lume reală a lucrurilor în sine; 3) Lumea sensibilă este aparenţa lucrului în sine. Despre existenţa fenomenelor luăm cunoştinţă pe calea intuiţiei şi a ideilor raţiunii. Această cunoştinţă poartă numele de ştiinţă. Despre natura eternă a lucrurilor nu avem o cunoştinţă propriuzisă, ci numai credem în ea datorită ideilor ra-

1) Lucrarea a fost reeditată în 1824 sub titlul Polemische Schriften.
2) System der Philosophie als evidenter Wissenschaft. Leipzig 1804.
3) Wissen, Glaube und Ahndung. Jena 1805.

ţiunii. Acest gen de cunoaştere se numeşte credinţă. Ceeace există mai înalt, ca binele moral şi frumosul estetic sau ca Dumnezeu, presimţim în sentimente fără intuiţii şi fără idei determinate. Acest ultim gen de cunoaştere poartă numele de presimţire. De aici titlul lucrării din 1805.

In anii 1806 şi 1807, au urmat cele trei volume ale operei sale capitale „*Noua critică a raţiunii*"[1]). Fries era departe de a admite teoriile filosofice ale idealiştilor, pretinşi continuatori ai lui Kant. Dar el nu credea că opera lui Kant trebue părăsită. Iată dece el a căutat să aducă operei capitale a lui Kant îmbunătăţirile de cari credea el că are nevoe. In deosebi fundamentul pe care se întemeia critica lui Kant trebuia schimbat. O critică a cunoaşterii nu poate fi, după el, decât psihologică şi antropologică. O asemenea critică, ale cărei rezultate le vom vedea mai departe, a căutat el să dea în noua sa critică. Preocupat totuşi şi de probleme de logică, Fries a publicat deasemenea la Heidelberg, în 1811, un *Sistem de Logică*[2]). In anul următor, el a căutat să-şi precizeze din nou atitudinea, faţă de Kant, Jacobi şi filosofia romantică publicând scrierea polemică *Despre filosofia, firea şi arta germană*[3]).

In 1816, Fries a trecut ca profesor ordinar la universitatea din Jena. Aici îl preocupau în deosebi probleme de morală. Ca discipol al lui Kant el dădea o mare importanţă eticei. In 1818 a şi publicat primul volum al unui studiu de etică intitulat *Tratat de filosofie practică*[4]). In timpul acestor preocupări însă, a survenit suspendarea sa dela universitate. Fries a fost acuzat că ar fi luat parte în Octombrie 1817 la faimosul banchet al studenţilor germani dela castelul Wartburg, la care s'au ars scrierile antiliberale. Invinuit astfel de participare la turburări demagogice i s'a luat dreptul de a mai profesa la universitate. Filosoful a căutat să se justifice publicând o serie de documente privitoare la această chestiune[5]). Incercarea însă de a-şi dovedi nevinovaţia i-a fost zădarnică. Fries luase parte până atunci la unele mişcări cu caracter politic. Asupra uneia din problemele politice ale timpului el a

---

1) Neue Kritik der Vernunft. 3 Bde Heidelberg 1806 — 1807.
2) System der Logik. Heidelberg 1811.
3) Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Heidelberg 1812.
4) Handbuch der praktischen Philosophie. Erster Theil: Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit. Heidelberg 1818.
5) Rechtfertigung des Professors Fries wegen seiner Theilnahme Wartburgfest, Aktenmässig dargestellt von ihm selbst. Jena 1818.

scris chiar, pe când era la Heidelberg lucrarea intitulată: *Asupra primejduirii avuţiei şi caracterului poporului german de către evrei*[1]). Plecat dela universitatea din Jena Fries a încetat de a se mai amesteca în viaţa politică.

Continuând activitatea sa filosofică, Fries a publicat în anii 1820 şi 1821 cele două volume ale Tratatului său de Antropologie psihologică[2]), în care studia probleme de psihologie pe bază experimentală. In 1822, el a publicat *Filosofia matematică a naturii*[3]), precum şi romanul filosofic în două volume întitulat *Julius und Evagoras*, din care volumul întâi mai apăruse odată, în 1814, la Heidelberg. Un an mai târziu, el a publicat *Doctrina iubirii, a credinţei şi a speranţei*[4]), în care expunea concepţia sa estetică despre lume, iar în 1824 *Sistem de Metafizică*[5]).

In acelaş an, Fries a fost rechemat la universitatea din Jena, unde i s'a încredinţat o catedră de fizică şi matematică. Deşi filosof, Fries nu era strein de aceste ştiinţe. Ca profesor particular în Elveţia, el căutase să-şi complecteze cunoştinţele sale ştiinţifice, iar la Heidelberg, deşi preocupat mult de probleme filosofice, nu a scăpat din vedere şi cercetările ştiinţifice. Astfel el a publicat acolo, în cursul unui singur an, două lucrări ştiinţifice intitulate prima *Prelegeri populare asupra astronomiei*[6]), iar a doua *Desvoltarea unui sistem de fizică*[7]). Reîntors la Jena, Fries a publicat după doi ani în acelaş domeniu al fizicei un *Tratat deş tiinţe naturale*[8]).. Din 1825 înainte, el îşi reluă cursul de filosofie. Ca rezultat al acestei activităţi el a dat mai întâi, între anii 1837-40, o istorie a filosofiei în două volume, *Istorie a filosofiei expusă după desvoltarea progreselor ei ştiinţifice*[9]). Inaintea acestei lucrări, Fries publicase volumul al doilea al tratatului său de filosofie practică, al cărui prim volum apăruse în 1818. Titlul noului volum, era *Manual de filosofie a religiei şi de filosofie*

---

1) Über die Gefahrdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden. Heidelberg 1816.
2) Handbuch der psychologischen Anthropologie 2 Bde. Jena 1821.
3) Mathematische Naturphilosophie. Heidelberg 1822.
4) Die Lehre der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung. Heidelberg 1823.
5) System der Metaphysik. Heidelberg 1824.
6) Populare Voslesungen über die Sternkunde, Heidelberg 1813.
7) Entwickelung eines Systems der theoretischen Physik. Heidelberg 1813.
8) Lehrbuch der Naturlehre. Erster Teil: Experimentalphysik. Jena 1826.
9) Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenchaftlichen Entwickelung 2 Bde. Halle 1837—40.

estetică[1]). O ultimă lucrare care nu poate interesa a mai publicat Fries în 1842 sub titlul *Incercare a unei critice a principiului calcului probabilităţii*[2]).

Un an mai târziu, la 10 August 1843, Fries a murit la Jena. După moartea sa, a apărut în 1848, tot la Jena, lucrarea sa postumă intitualată *Politică sau doctrina filosofică a statului*[3]).

b) Ideile filosofice. — Fries a recunoscut totdeauna în el un discipol al lui Kant. Dar ideile filosofice nu i le-a admis fără nicio rezervă. Ceeace în deosebi îl nemulţumea era metoda cu ajutorul căreia întemeetorul criticismului căutase să determine mecanismul cunoaşterii. Kant dăduse o mare importanţă în lucrările sale din tinereţe analizei psihologice a mecanismului cunoaşterii, şi o întrebuinţase şi în *Critica Raţiunii pure* sub denumirea de deducţie subiectivă. Cu timpul însă, importanţa ei a scăzut din ce în ce mai mult în opera sa pentru a lăsa locul deducţiei logice. Convingerea lui Fries era că o asemenea cale era greşită. Mecanismul gândirii, care este un proces psihologic, nu poate fi cunoscut a priori, prin pure deducţii logice, ci a posteriori, printr'o analiză psihologică şi antropologică. *Untersuchung der Vernunft*, spunea el exprimându-şi convingerea sentenţios, *Kenntnis der Anthropologie. Studiul raţiunii este de resortul antropologiei.* Aşadar faimoasa *critică a raţiunii,* pe care pe drept cuvânt s'a pus atâta temei, trebue să fie o ştiinţă experimentală întemeiată pe observaţia internă. Se înţelege că în asemenea condiţiuni rezultatele ei nu mai pot avea caracterul absolut al rezultatelor unei ştiinţe deductive. Metoda de care se serveşte nu poate să ducă decât la rezultate relative. Ele nu pierd totuşi prin aceasta nimic din importanţa lor. Analiza psihologică a cunoaşterii este dar temelia oricării cercetări filosofice.

Iată acum şi rezultatele ei. Cunoaşterea nu este o fotografie fidelă a realităţii. In procesul ei gândirea introduce formele ei subiective apriorice, cari sunt intuiţiile de timp şi spaţiu şi categoriile. Experienţa nu ne dă decât materialul amorf al cunoştinţelor noastre. Formele subiective şi apriorice ale gândirii sunt acele cari prelucrează materialul brut al ex-

1) Handbuch der Religionsphisophie und der philosophischen Aesthetik. Heidelberg 1832.
2) Versuch einer Kritik des Prinzips der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Brauschweig 1842.
3) Politik oder philosophische Staatslehre. Jena 1848.

perienţei. Aşadar prin analiza psihologică şi antropologică a cunoaşterii Fries a ajuns la aceleaşi rezultate la cari ajunsese şi Kant prin analiza ei logică. Aceste rezultate se reduc la concepţia apriorismului formelor cunoaşterii. Fries se deosebea însă de Kant în ce priveşte amănuntele concepţiei în chestie, întrucât numărul şi înţelesul în parte al formelor apriorice nu mai erau la el aceleaşi. Dar aceste amănunte prezintă un interes secundar. Ca şi la Kant formele apriorice ale cunoaşterii se împart în intuiţii şi categorii. Formele apriorice pure ale intuiţiei sunt timpul şi spaţiul, cari fiind moduri originare ale legăturii dintre sensaţii în raporturi de succesiune şi de coexistenţă n'ar avea cum să nască din experienţă. Pentruca cunoaşterea să se desăvârşească, este nevoe să intre în acţiune reflexiunea raţiunii, care este ajutată de categorii. Acestea sunt forme originare de activitate ale gândirii, cari aduc unitatea în experienţă. Ele sunt: lucru, stare (mărime, proprietate), raport, chip, loc, timp.

Deasemenea de acord cu Kant, Fries a admis ca o consecinţă a apriorismului formelor cunoaşterii idealitatea lumii sensibile şi realitatea lumii inteligibile. Cu alte cuvinte, după el ca şi după întemeetorul criticismului, lumea simţurilor este o simplă aparenţă. Reală este lumea lucrului în sine, de care nu putem avea însă nicio cunoştinţă directă. In existenţa lucrului în sine noi nu putem decât să credem. Credem deasemenea fără a putea avea certitudine că lumea fenomenală este produsul lumii reale a lucrului în sine. Credem înfine sub sugestia sentimentelor noastre, nu fiindcă am avea vreo idee precisă în privinţa aceasta, că lumea lucrului în sine este superioară aceleea a fenomenelor. Iar superioritatea ei o credem de ordin moral şi estetic.

Lucrul în sine aşadar, sau cum îi spunea Fries *das ewige Wesen der Gegenstände, natura eternă a obiectelor*, este obiect de credinţă. Convingerile cari nasc în noi pe calea acestei credinţe ne duc la o concepţie morală şi estetică a lumii. Formele schimbătoare şi imperfecte ale naturii ne apar astfel ca fiind supuse legilor frumosului şi ale sublimului, cari trebue să aparţină *naturii eterne a lucrurilor* sau lucrului în sine. Sentimentul acesta al frumosului şi al sublimului pe care ni-l deşteaptă formele trecătoare ale lumii fenomenale este acela care ne determină să credem că ceeace este finit trebue să fie o aparenţă a ceeace este etern. Dacă aşadar lumea trecătoare a experienţei simţurilor nu ne-ar sugera existenţa frumosului

și a sublimului, cari sunt eterne, noi nu am avea cum să imaginăm existența unei lumi eterne. Gândirea noastră întrevede așadar în frumosul din natură binele și frumosul etern. Pe acesta Fries l-a identificat cu Dumnezeu dând astfel concepției sale nu numai un colorit moral și estetic, dar și teist.

Ultima consecință de ordin metafizic la care a ajuns așadar Fries în desvoltarea cugetării sale filosofice a fost ideea identității dintre Dumnezeu și lume, idee eminamente spinozistă. Dar potrivit spiritului timpului său, în care romantismul era dominant, el a dat acestei concepții mai puțin un colorit intelectual decât afectiv. Cu alte cuvinte Fries a desvoltat ideea identității dintre Dumnezeu și lume nu atât ca pe o convingere cât ca pe o credință. Cu toate acestea el nu a nesocotit problemele metafizice de ordin teoretic în legătură cu ideea de care e vorba. Așa fiind el și-a pus și a rezolvat în termeni destul de preciși problema raportului dintre materie și spirit. Trup și suflet sunt, după el, în esență identice. Ele sunt numai forme fenomenale diferite. Una și aceeași existență reală necunoscută apare în experiența internă sub aspectul sufletului spiritual, iar în experiența externă sub aspectul corpului mamaterial.

Nu este lipsită de interes nici concepția sa cosmologică. Natura întreagă este un organism. Deosebirea dintre organic și anorganic, dintre viu și mort, nu este reală. Natura este vie în întregime. Desfășurarea fenomenelor ei totuși nu este nedeterminată. In natură domnește pretutindeni determinismul cel mai riguros. Natura, spunea Fries, este exclusiv cantitativmatematică, iar desfășurarea fenomenelor ei exclusiv cauzală. Explicarea fenomenelor ei nu poate fi dar decât mecanică. Viața sufletească ea însăși este supusă determinismului naturii. Eul ca fenomen este strict determinat. După exemplul lui Kant însă, Fries a recunoscut în afara caracterului empiric existența caracterului inteligibil, care stă la baza celui empiric. Din punctul acesta de vedere eul nostru este stăpân pe activitatea sa, este cu alte cuvinte liber.

Caracterul strict determinist al naturii face posibilă cunoașterea ei nu numai empirică, dar și rațională. Dealtfel posibilitatea unei științe raționale a naturii era de prevăzut din faptul că forma cunoașterii este apriorică. Există așadar o știință apriorică a naturii. Obiectul ei este cercetarea aplicării categoriilor gândirii la experiență. Temelia cunoașterii naturii pe această cale o formează matematica cu schematismul

ei care, ca şi la Kant, nu este decât rezultatul unor pure determinări ale timpului ca formă subiectivă a cunoaşterii. Pe calea aceasta se ajunge la cunoaşterea legilor celor mai generale ale naturii. Ea constitue ceeace Fries numea *metafizica naturii* şi pe care el o împărţea în metafizica naturii interne şi în metafizica naturii externe. Fries deşi recunoştea o metafizică raţională a naturii interne nu credea totuşi posibilă aplicarea în ştiinţa sufletului a matematicei în felul în care o făcea Herbart.

Fundamentul vieţii morale nu era, după el, nici ideea binelui şi nici imperativul categoric kantian, ci sentimentul demnităţii personale a omului. Acest sentiment dă legile morale, —şi le dă nu în lumea fenomenală, ci în lumea numenală. Raţiunea este fără îndoială aceea care concepe ideea binelui. La temelia ei stă însă credinţa în demnitatea omenească. Din credinţa aceasta nasc comandamentele morale. Forma cea mai înaltă a vieţii morale este sentimentul de obligaţie pentru înobilarea omenirii. Şi în domeniul eticei aşadar Fries a dat sentimentului importanţa deosebită pe care i-a dat-o în domeniul metafizicei lăsând ca gândirea să cadă pe planul al doilea. Kant vedea în ideea nemuririi sufletului, a libertăţii omeneşti şi a existenţei lui Dumnezeu postulate ale raţiunii practice, cu alte cuvinte condiţiuni ale moralei. Făcându-le independente de viaţa morală Fries a văzut în aceste idei principii la cari ajunge gândirea prin analiza formelor ei apriorice.

Printre continuatorii lui Fries, altfel destul de numeroşi, trebue amintit în primul rând *Ernst Friedrich Apelt*, care i-a fost elev personal şi discipol. Urmează apoi *Jakob Matthias Schleiden*, care a căutat să aplice la lumea vegetală explicarea mecanică preconizată de Fries în general în explicarea fenomenelor naturii, teologul *de Wette*, matematicianul *Schlömilch, Ernst Hallier, Leonard Nelson* şi alţii. Ultimul, care a murit în 1927, fost profesor la Göttingen, era conducătorul şcoalei neofriesiene, şi în această calitate a scos, din 1904 înainte, colecţia întitulată *Neue Folge der Abhandhungen der Friesschen Schule*. Dar cel mai important din toţi este *Beneke*, de care urmează să ne ocupăm acum mai de aproape.

2. Psihologisml empirist al lui Beneke.

a) Viaţa şi opera. — *Friedrich Eduard Beneke* s'a născut la Berlin, la 17 Februarie 1798. Studiile universitare şi le-a făcut la Berlin şi la Halle urmând teologia şi filosofia.

La Halle a ascultat pe Hofbauer şi pe Iakob, cari profesau filosofia lui Kant. La Berlin l-au interesat în deosebi cursurile de psihologie empirică. Aici a luat cunoştinţă şi de teoriile psihologice ale şcoalei engleze reprezentată de Thomas Reid, Dugald Stewart şi Thomas Brown. Cu această pregătire Beneke a devenit un adversar al filosofiei idealiste, care era pe atunci în floare în Germania. De acord cu Fries, tânărul filosof, care nu avea pe atunci decât 22 de ani, a conceput planul unei reforme radicale a filosofiei, reformă care avea să constea în întemeerea filosofiei pe psihologia experimentală. Astfel ideea sa era că în cunoaşterea şi explicarea lumii trebue să pornim dela cunoaşterea şi explicarea propriei noastre fiinţe interioare. Punctul acesta de vedere l-a afirmat pentru prima oară în *Psihologia ca bază a oricării cunoaşteri*[1]), scriere cu care şi-a inaugurat activitatea filosofică. In acelaş an a mai publicat, *Teoria cunoaşterii după conştiinţa raţiunii pure*[2]), în care s'a declarat adversar al apriorismului kantian. Atitudinea sa empiristă şi psihologistă în filosofie şi-a afirmat-o deasemenea în acelaş an în lucrarea cu care şi-a trecut examenul de docenţă întitulată *De veris philosophiae initiis*. Beneke exprima în această lucrare convingerea că punctul de plecare al filosofiei trebue să fie experienţa. Dialectica nu poate să ducă la niciun rezultat admisibil.

Continuând desvoltarea acestei idei fundamentale el a publicat în 1822 o mică scriere întitulată *Nouă întemeere a Metafizicei*[3]). In acelaş an însă, trebui să părăsească universitatea din Berlin, pentru motivul că i se luase dreptul de a mai ţine cursuri. In 1821, Hegel publicase *Filosofia Dreptului*. In opoziţie cu ideile cuprinse în această lucrare Beneke a publicat în 1822, scrierea sa *Intemeere a Fizicei Moravurilor*[4]) în care susţinea că principiile morale nu se întemeiază pe raţiune, ci pe experienţă. Ideile şi sentimentele morale nasc pe cale naturală ca funcţiuni sufleteşti ale omului. El susţinea astfel în morală un empirism relativist. Se crede că Hegel ar fi intervenit pentru a se lua măsuri împotriva autorului unei asemenea lucrări, acuzată de epicureism. Kuno Fischer a căutat să

1) Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt. Berlin 1820.
2) Erkenntnislehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargestellt. Jena 1820.
3) Neue Grundlegung zur Metaphysik Berlin 1822.
4) Grundlegung zur Physik der Sitten. Ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Physik der Sitten. Berlin 1922.

arate că presupunerea aceasta n'ar fi întemeiată. Ceeace se ştie însă sigur este că în urma acestei scrieri numele său a fost şters, din ordinul ministrului de instrucţie von Altenstein, de pe lista docenţilor universităţii din Berlin. Beneke a căutat să se justifice publicând în anul următor o *Apărare pentru Intemeerea Fizicei Moravurilor*[1]), dar fără să obţină vreun rezultat.

Dela Berlin el s'a retras la Göttingen, unde a lucrat între anii 1824 şi 1827. In acest interval de timp el a dat ca lucrarea mai însemnată *Schiţele psihologice*[2]), opera sa principală, care cuprinde o expunere complectă a doctrinei sale psihologice. In 1827, s'a reîntors ca docent la universitatea din Berlin, iar după moartea lui Hegel deveni, în 1832, profesor extraordinar, situaţie în care a rămas până la moartea sa, în 1854.

In 1831, sărbătorindu-se cinci-zeci de ani dela apariţia *Criticei Raţiunii pure*, Beneke a scris *Kant şi sarcina filosofică a timpului nostru*[3]), care a apărut în anul următor. In această scriere ocazională el a căutat să arate că scopul lui Kant a fost de a pune capăt construcţiilor metafizice întemeiate pe pură raţiune, dar că acest scop nu a fost atins. Kant el însuşi nu a scăpat cu totul de ispita unor asemenea construcţii, iar cei ce se cred continuatorii săi au pierdut în această privinţă orice măsură construind sisteme metafizice neîntemeiate pe nimic. Este necesar însă să se părăsească această cale greşită pe care a luat-o gândirea filosofică. Kant a arătat cu deplină dreptate imposibilitatea de a cunoaşte lucrurile cu ajutorul abstracţiilor pure. Aşa fiind sarcina filosofică a timpului nostru este de a se îndrepta pe calea unei cunoaşteri a lumii prin experienţă. Studiul obiectiv al naturii preconizat încă cu multă vreme înainte de filosofii englezi ar trebui să devină preocuparea de căpetenie a filosofiei germane. Altfel cugetarea filosofică germană se cufundă din ce în ce mai mult în întunericul speculaţiilor medievale.

In acelaş an, Beneke a publicat un *Tratat de Logică*[4]),

---

1) Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten. Leipzig 1832.

2) Psychologische Skizzen. 2 Bde. I Skizzen zur Naturlehre der Gefühle, Göttingen 1825. — II Ueber die Vermögen der Menschlichen Seele und deren allmähliche Ausbildung. Göttingen 1826.

3) Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Berlin 1832.

4) Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens. Berlin 1832.

iar în anul următor un *„Tratat de Psihologie ca ştiinţă naturală”* [1]). Deasemenea în 1833, Beneke a publicat *„Filosofia expusă în raportul ei cu experienţa, cu speculaţia şi cu viaţa”.* [2]) Preocupat de probleme pedagogice el a dat mai târziu o lucrare în două volume întitulate *„Teoria educaţiei şi a instrucţiei”* [3]). Acesteia i-a urmat, în 1836, una asupra teoriei sale psihologice *„Lămuriri asupra Naturii şi Inţelesului ipotezelor mele psihologice fundamentale”* [4]). Ideile sale asupra filosofiei morale şi a dreptului le-au expus cele trei volume ale lucrării sale *„Linii fundamentale ale sistemului natural al Filosofiei practice”* [5]). O nouă lucrare de logică a publicat apoi în 1839, de astă dată în limba latină, sub titlul *„Origina şi ordinea naturală a silogismelor analitice”* [6]). In anul următor reîntorcându-se la probleme de metafizică şi de filosofie a naturii a publicat *„Sistem de metafizică şi de filosofie a naturii”* [7]), o lucrare în care exprima convingerile sale asupra problemelor de ordin religios înfăţişându-le ca insolubile. Acesteia i-a urmat lucrarea cu un caracter mai precis *Sistem de Logică ca Tehnologie a gândirii* [8]). In *Noua Psihologie* [9]), apărută în 1845, Beneke îşi expunea din nou teoriile psihologice arătând totdeodată şi calea pe care a ajuns la ele. Un studiu mai întins de psihologie a publicat apoi în 1850 intitulat *Psihologia pragmatică* [10]), iar în 1853, *Tratat de Psihologie pragmatică* [11]). Intre anii 1851 şi 1853 el a scos trei volume din *Arhiva pentru psihologia pragmatică* [12]). La 1 martie 1854, Beneke a dispărut. După doi ani, corpul său a fost descoperit

1) Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Berlin 1833.
2) Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt, Berlin 1833.
3) Erziehungs - und Unterrichtslehre. 2. Bde. Berlin 1835 — 36.
4) Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen. Berlin 1836.
5) Grundlinien des naturlichen Systems der praktischen Philosophie. 3 Bde. I Allgemeine Sittenlehre. Berlin 1837. II. Specielle Sittenlehre. Berlin 1840, III. Grundlinien des Naturrechts der Politik und des Criminalrechts, Allgemeine Begrundung. Berlin 1839.
6) Syllogismorum analyticorum origines et ordinem naturalem demonstravit Frdr. Ed. Beneke. Berol. 1839.
7) System der Metaphysik und Religionsphilosophie. Aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet. Berlin 1840.
8) System der Logik als Kunstlehre des Denkens. 2. Bde. Berlin 1842,
9) Die neue Psychologie. Berlin 1845.
10) Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in die Anwendung auf das Leben. 2 Bde. Berlin 1850.
11) Lehrbuch der pagmatischen Psychologie. Berlin 1853.
12) Archiv für pragmatische Psychologie. 3 Bde. Berlin 1851-53.

într'unul din canalurile Spreei, unde se înecase, probabil nu fără voe.

b) Ideile filosofice. Ca şi Fries, Beneke a plecat dela convingerea că orice cercetare filosofică trebue să se întemeeze pe experienţa psihologică internă. In deosebire însă de predecesorul său el credea că studiul vieţii sufleteşti duce nu la apriorism, ci la empirism. Origina cunoştinţelor noastre, a tuturor fără deosebire, este în experienţă. Nu există niciun fel de idei înăscute sau de forme apriorice ale gândirii. Marele merit al psihologiei noui întemeiată pe observare şi experienţă, nu pe speculaţie, este de a fi renunţat la teoria ideilor înăscute şi a formelor apriorice. Deasemenea renunţarea la clasica teorie a facultăţilor spiritului este un câştig al nouei psihologii. Altădată funcţiunile vieţii sufleteşti se explicau prin facultăţile spiritului. Ele nu erau însă decât termeni generali prin cari se denumeau însăşi funcţiunile de explicat, aşa încât pretinsele explicări pe cari le ofereau erau pur şi simplu verbale. Beneke el însuşi în teoriile sale psihologice a recurs la termenul de facultate explicând prin patru *facultăţi originare* ale spiritului origina tuturor funcţiunilor sufleteşti. Dar termenul era luat de el în alt înţeles decât acel al psihologiei vechi. Facultăţile de cari vorbea el erau procese sau funcţiuni psihologice fundamentale. In modul acesta din ştiinţă raţională psihologia devenea o ştiinţă empirică, întemeiată pe observări. Iar astfel concepută psihologia devenea ştiinţa filosofică fundamentală. Ideile de cari se serveşte filosofia precum şi toate celelalte ştiinţe sunt produse ale vieţii sufleteşti. Ca atare ştiinţele şi filosofia trebue să-şi găsească în psihologie prima întemeere.

Dar mai este un motiv pentru care psihologia trebue considerată ca o ştiinţă filosofică fundamentală. Deşi Beneke refuza să admită existenţa formelor apriorice ale gândirii, el nu credea că cunoştinţa noastră despre lumea externă ar fi corespunzătoare realităţii obiective, — nu cel puţin în totul. Aşadar el credea ca şi aprioriştii că lumea simţurilor este aparentă, fenomenală. Transformarea datelor experienţei însă, după el, nu mai era opera formelor apriorice ale gândirii, ci opera structurii particulare a organelor de simţire şi a sis-
Aşadar el credea ca şi aprioriştii că lumea simţurilor este
în sine lumea care există în afara noastră, trebue să admitem, spunea el, că o cunoaştem aşa cum este în sine în experienţa noastră internă, unde cunoaşterea noastră este nemij-

locită, directă. Aşa fiind filosofia, care este înainte de toate o cunoaştere a lumii reale, trebue să se adreseze psihologiei pentru a se pune pe calea unei asemenea cunoaşteri. Filosofii englezi începând cu Locke au înţeles cerinţa aceasta şi au pornit în filosofie dela cunoaşterea vieţii sufleteşti. Nu tot astfel fac reprezentanţii filosofiei germane adânciţi din ce în ce mai mult în speculaţii logice. Rezultatele la cari a ajuns cugetarea filosofică pe această cale sunt lipsite de orice valoare teoretică. Ele nu au decât o însemnătate istorică. La rezultate pozitive nu va putea ajunge filosofia decât pornind dela psihologie, în care găsim isvoarele unei cunoaşteri directe a realităţii. Iată cea de a doua însemnătate pe care o are psihologia pentru cercetarea filosofică.

Aceasta este poate şi cea mai importantă. Problema de căpetenie a filosofiei este de a determina ce există în realitate. Unica posibilitate însă de a cunoaşte direct ceeace există o avem în conştiinţă. Aici nu se amestecă niciun element subiectiv şi nimic nu intervine pentru a transforma datele experienţei. Dimpotrivă în cunoaşterea lumii externe datele subiective sunt atât de strâns legate de datele obiective încât nu putem şti ce aparţine din ea existenţei reale a lucrurilor şi ce ne aparţine nouă ca subiecte percepătoare. Lumea externă suntem nevoiţi deaceea să o concepem în anologie cu lumea noastră internă. Legile lumii sufleteşti trebue să le aplicăm prin analogie lumii materiale externe. Altfel în realitate nici nu există o deosebire esenţială între lumea materială şi lumea spirituală. Materie şi spirit sunt pentru Beneke ca şi pentru Fries aspecte diferite fenomenale ale unei existenţe reale unice. Deosebirea dintre corporal şi spiritual nu este de existenţă, ci de mod de a considera lucrurile. Unul şi acelaş lucru, dacă este privit din interior, apare ca sufletesc, dacă este privit din exterior, apare ca material. Iar cunoaşterea pe care o căpătăm într'un fel sau în altul nu este de valoare egală. In primul caz un lucru îl cunoaştem în sine; în cel de al doilea îl cunoaştem condiţionat de natura subiectului cunoscător. In esenţă însă şi spiritul şi materia sunt de aceeaşi natură, sunt anume sisteme de forţe. La întrebarea dacă oricare din aceste sisteme de forţe ar putea fi privite din exterior şi din interior în acelaş timp Beneke a răspuns negativ. Din interior nu pot fi privite decât sistemele superioare. De unde rezultă că spiritul nu există pretutindeni în natură, în toate corpurile fără deosebire, ci numai în acelea cari au atins un

anumit grad de desvoltare sau de superioritate. La fiinţele înzestrate cu viaţă sufletească sufletul nu este o substanţă diferită de aceea a corpului material. Cu alte cuvinte Beneke credea că sufletul nu se deosebeşte prin substanţă de creer. Totuşi sufletul nu este o substanţă materială. El este dimpotrivă imaterial. Elementele constitutive ale substanţei spirituale sunt acele *facultăţi originare* de cari am vorbit mai sus.

In etică Beneke a plecat dela o concepţie empiristă şi relativistă pe care a formulat-o în opoziţie cu raţionalismul absolutist al lui Kant şi Hegel. Dar el nu a rămas până la sfârşitul activităţii sale filosofice la o asemenea atitudine. Totuşi nici nu s'a depărtat prea mult de acesta. In deosebire de Kant, Beneke a căutat în morală ca şi în problema cunoaşterii o întemeere psihologică. Ca suport al ideilor morale el a admis existenţa în spiritul omenesc a unui sentiment moral originar, care dă măsura aprecierilor morale. Dar acest sentiment este departe de a avea puritatea imperativului categoric kantian, ci este alimentat de interesele noastre subiective. Tendinţa etică naturală a fiinţei noastre este de a face ceeace se dovedeşte ca fiind cel mai bun sau cel mai înalt. Iar această apreciere o facem după gradul de înălţare sau de coborâre sufletească de care este capabilă să producă fapta pe care o apreciem. Dar aprecierea morală a binelui nu este totdeauna făcută în afară de orice discuţie. Foarte adesea ea este falsificată sau cel puţin ţinută în loc sau pusă la îndoială de sensaţii de plăcere sau de durere de calitate inferioară. Puterea de constrângere a datoriei, care apare în viaţa noastră sufletească sub forma unei necesităţi, se explică prin aceea că datoria morală isvorăşte din adâncul fiinţei noastre sufleteşti sub forma unei porniri fundamentale. Ideile morale sunt un produs al sentimentelor morale. Raţionaliştii greşesc punând la temelia vieţii morale ideea binelui ca un element primar. Printr'o generalizare a sentimentelor morale de acelaş fel nasc noţiunile morale, iar aceste noţiuni servesc apoi ca predicate în judecăţile morale. Acestea la rândul lor dau naştere principiilor morale, cari nu sunt decât abstracţiuni făcute de mitea noastră pe baza judecăţilor morale.

Ceeace caracterizează atitudinea filosofică a lui Beneke este psihologismul empirist în deosebire de psihologismul apriorist al lui Fries. Beneke nu a respins cu totul ideea formelor apriorice ale cunoaşterii. Există asemenea forme în-

lăuntrul ştiinţelor matematice. Ele nu au însă nici origina nici valoarea care li se atribue. Şi nu sunt acele cari se crede. Timpul nu este o formă apriori a minţii noastre. Tot astfel şi spaţiul. Faptul că aceste idei par a nu putea fi despărţite de mintea noastră nu este nicidecum o dovadă că ele sunt apriori. Experienţa ne poate forma nenumărate asemenea idei. Şi acestea sunt totaşa de puţin a priori cât sunt timpul şi spaţiul. Beneke a fost aşadar un reprezentant al empirismului. Atitudinea aceasta el a exprimat-o clar şi limpede încă dela vârsta de 22 de ani în formula: „Philosophiae scopum a cognitione per experientiam acquisita attingendum est", ce se găseşte în scrierea sa cu care şi-a trecut docenţa asupra *Adevăratelor începuturi ale Filosofiei.*

Succesiunea hegeliană

Dreapta hegeliană

Dintre marile sisteme filosofice germane de la sfârşitul sec. al 18-lea şi începutul sec. al 19-lea acel care a avut cea mai mare influenţă, a fost cel hegelian. La aceasta a contribuit pe de o parte faptul că guvernul Prusiei, din motive politice în primul rând, favoriza filosofia hegeliană, aşa încât aceasta devenise un fel de filosofie de stat, iar pe de altă parte stringenţa logică a sistemului hegelian dimpreună cu metoda dialectică. Panlogismul hegelian, care făcuse din principiul contradicţiei motorul realităţii şi factorul determinant al înlănţuirii ideilor, pretindea să fie expresia exactă a realităţii empirice supusă în adâncurile ei mersului triadic. Aceeaşi necesitate, care domină lumea ideilor, domină şi lumea fenomenelor reale. Idee şi Natură nu mai formează două lumi diferite sau opuse, ci o singură unitate organică. Dacă tot ceeace este raţional e real şi dacă tot ce este real e raţional, atunci speculaţia filosofică are în faţă perspective infinite. Logica încetă cu Hegel de a mai fi o ştiinţă formală sau având o înfăţişare epistemologică, devenind o ştiinţă a realităţii. Iar metoda dialectică, care arată cum de la o noţiune-teză, se trece în mod necesar la o altă noţiune-antiteză, iar de aci tot aşa de necesar la o a treia noţiune-sinteză, înlănţuirea aceasta triadică axprimând totodată însăşi devenirea reală în multiplele ei aspecte, era menită să cucerească spiritele.

Influenţele lui Hegel au fost variate, cum de altfel va-

riate au fost şi preocupările lui. Gânditorii cari, plecând de la Hegel şi însuşindu-şi anumite elemente din filosofia lui, caută să rezolve cu ajutorul lor problemele ce şi le pune, se împart în două direcţii opuse. Pentru a le caracteriza şi a le distinge, David Friedrich Strauss a întrebuinţat termenii de *dreaptă* şi *stângă hegeliană*, ce s'au păstrat în istoria filosofiei. Ceeace caracterizează dreapta hegeliană este, cum s'a şi remarcat, tendinţa ei spre ortodoxie şi supranaturalism, situându-se în genere de partea dogmei. După această direcţie în sistemul lui Hegel este întemeeat atât teismul cât şi nemurirea personală. Deasemeni, întrucât după Hegel religia şi filosofia au acelaş conţinut, dreapta hegeliană susţine că noţiunea Christos exprimă o existenţă personală şi reală, filosofia ajungând la acelaş rezultat caşi religia. Cu totul altă atitudine are stânga hegeliană. Aceasta nu vrea să îngădue teologiei vreo influenţă asupra filosofiei, se ridică la o concepţie panteistă, potrivit căreea Dumnezeu ca substanţă eternă şi universală abia în omenire ajunge la conştiinţa de sine, Dumnezeu căpătând astfel determinarea de simplă idee a umanităţii. Stânga combate apoi nemurirea spiritului individual, pledând uneori numai pentru eternitatea spiritului în genere. Ceeace mai caracterizează stânga hegeliană e apoi şi preponderenţa pe care o dă problemelor sociale şi politice[1]).

Din cauză că dreapta se reclamă mai mult de la Hegel şi caută să rezolve în acelaş spirit ca marele filosof problemele ce şi le pun, gânditorii aparţinând ei sunt consideraţi ca formând o unitate ce merită numele de *şcoală hegeliană*. Nu numai cu ajutorul catedrelor universitare pe care le deţineau unii din aceşti gânditori şi prin lucrările ce le publicau erau puse în circulaţie ideile lor, ci şi cu ajutorul revistelor pe care le-au întemeeat. Astfel la 1827 iea fiinţă „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" care continuă până la 1847. Intrucât această revistă era socotită de către unii hegelieni mai independenţi că prea vîsleşte în apele Bisericii, au fost întemeeate la 1838 „Die Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst", apărând la Halle până în 1841, când îşi mută sediul la Leipzig, apărând aci sub numele de „Deutsche Jahrbücher", având o atitudine mai moderat religioasă, mai politică, într'un cuvânt mai de stânga, până când, în 1843, au fost pur şi simplu in-

1) Vd. şi *Ueberweg-Oesterreich*. Die deutsche Philosophie des XIX-ten Jahrhunderts und der Gegenwart, zwölfte Aufl. pag. 200.

terzise din această cauză. Merită deasemeni să fie menţionate „Jahrbücher der Gegenwart" (Tübingen, 1843-1848), „Jahrbücher für spekulative Philosophie" (1846-1848), iar dela 1860 începe să apară „Der Gedanke", care continuă să existe până la 1848. Interesantă pentru noi românii prin faptul că la ea a colaborat şi T. Maiorescu.

Gânditorii dreptei hegeliene sunt cu mult mai puţin cunoscuţi decât aceia ai stângei. Aceasta datorită între altele şi faptului că cei din urmă, preocupându-se şi de probleme politice şi sociale, care frământau societatea în vremea lor, au trezit, cum era şi firesc, un interes cu mult mai mare. O expunere amănunţită a doctrinelor susţinute de gânditorii şcoalei hegeliene nu e indicată, datorită între altele şi faptului că dreapta nu se impune printr'o originalitate prea mare de gândire, nu ajunge la o concepţie prea cuprinzătoare şi nu exercită prea mari influenţe. Ceea ce nu este cazul cu stânga.

Şcoalei hegeliene i-a aparţinut la început şi Bruno Bauer (1809-1882), care a luat atitudine energică împotriva lucrării lui David Fr. Strauss „Das Leben Jesu", scriere care în mare măsură a provocat sciziunea hegelienilor în dreapta şi stânga. Curând însă el părăseşte această atitudine, devenind un critic radical al Bibliei, declarându-se pe faţă ateist. Prin teza lui de doctorat „De ratione una, universali, infinita" şi Ludwig Feuerbach face parte din dreapta, pe care a părăsit-o, îndată după aceasta, devenind un reprezentant de seamă al stângii. Aparţin însă şcoalei hegeliene: Edgar Bauer (1820-1886), Ferd. Christ. Baur (1792-1860), Karl Theodor Bayrhoffer (1812-1888), Alois Eman. B i e d e r m a n n (1819-1885). Biedermann nu acceptă apriorismul hegelian şi construcţia noţional dialectică a lumii, însă recunoaşte că este raţiune în tot ceea ce există şi din această cauză gândirea noastră noţională şi logică poate sesiza raţiunile interne ale fenomenelor. După el, atributele fundamentale ale ideei de Dumnezeu sunt infinitatea şi spiritualitatea. Noţiunea de personalitate nu e o noţiune ce ar putea fi aplicată la Dumnezeu. Privită în timp şi spaţiu lumea este materială, privită în afară de spaţiu, ea este ideală. Ştiinţa are datoria să demonstreze că momentul teoretic al religiei nu constă în reprezentare, ci în gândire şi că în noţiunea speculativă despre religie, gândită raţional, nu există contradicţii. K a r l D a u b (1765-1836) e interesant prin aceea că a încercat să interpreteze dogmele protestante ca idei hegeliene. Georg Andr. G a b l e r (1786-1853), recunoscându-se

adept al lui Hegel, a combătut cu o egală energie atât panteismul cât şi ateismul. Karl Friedr. G ö s c h e l (1781-1861), e demn de menţionat, între altele, prin aceea că a adus trei argumente pentru a dovedi nemurirea personală. Joh. Karl Friedr. R o s e n k r a n z (1805-1879) desparte logica de metafizică, întrucât gândirea este opusă existenţei, susţinând că ajung totuşi la unitate în Idee. Ştiinţa care se ocupă cu Ideea logică, Rosenkranz o împarte în metafizică, logică şi doctrina ideilor (Ideenlehre, în care logica şi metafizica se reunesc); metafizica o împarte în ontologie, etiologie şi teologie, iar logica are a se ocupa după el cu noţiunea, judecata şi raţionanamentul; doctrina Ideilor se ocupă cu principiul, metoda şi sistemul ideilor. Dacă în aceste ramuri ale filosofiei Rosenkranz se îndepărtează în parte de Hegel, dovedind un oarecare spirit de independenţă, în filosofia naturii el caută să explice fenomenele naturii cu ajutorul principiilor hegeliene, aducând contribuţii interesante. După K. P r a n t l (1820-1888) gândirea şi vorbirea nu formează două ordine diferite de fenomene ci sunt în fond unul şi acelaş lucru. Funcţiunile conştiinţei noastre sunt subiective, dar totuşi ele sunt criterii pentru cunoaşterea obiectivă a lumii. Numai omului îi este dat, după Prantl, să ajungă la conştiinţa că subiectivul şi obiectivul formează un conex esenţial şi unitar. Cu ajutorul simţului temporal (Zeitsinn) poate privi în trecut şi poate scruta viitorul construind o lume de idei şi impulsuri ideale, pe care încearcă să le realizeze în familie, moralitate, drept, artă, religie şi ştiinţă.

Ca operele cele mai reprezentative ale şcoalei hegeliene merită să fie pomenite lucrările estetice ale lui Friedrich Theodor V i s c h e r (1807-1887) şi Ad. Z e i s i n g (1810-1876). Lucrările lor au fost privite de şcoala hegeliană însăş ca modele de temeinicie, erudiţie, adâncime de spirit, şi nu numai de şcoala hegeliană. Vischer a avut la început o concepţie estetică metafizică, de care cu timpul a căutat să se despartă, înclinând către o determinare psihologică a frumosului şi a artei. După Vischer frumosul este Ideea care se înfăţişează în forma fenomenului delimitat, iar arta este realitatea subiectiv-obiectivă a frumosului. In orice lucru frumos se revelează o anumită idee particulară, iar prin aceasta Ideea cea mai înaltă. Frumosul stă în strânsă legătură cu omul, căci frumosul prezintă totdeauna pe om. Iar cum omul este un univers în mic, un microcosm, frumosul prezintă mijlocit universul mare, macrocosmul. Ceeace e tot una cu a spune că prezintă ideea. Vischer nu este, în estetică

împotriva adunării de material empiric, dar el adaogă că procedeul inductiv trebue neapărat întregit cu cel deductiv. Artele plastice constitue forma obiectivă a artei, muzica pe cea subiectivă, iar poezia forma subiectiv-obiectivă. Estetica lui Vischer se mai caracterizează și prin aceea că dă un istoric amănunțit al diferitelor arte.

Zeising este un hegelian de strictă observanță. Frumosul este după el identificarea lui Dumnezeu privit ca obiect cu subiectul gânditor, care este corelatul lui sau, cu alți termeni, frumosul este intuiția sau icoana lumii în spirit. „Frumusețea realului constă la dreptul vorbind în calitatea realului cunoscută ca ideală sau în identitatea calităților ce se revarsă din obiectele reale în subiectul spiritual și concepute de acesta ca unitate". Din concepția estetică a lui Zeising a rămas ca cea mai cunoscută încercarea de a dovedi valoarea estetică a secțiunii de aur. Conform teoriei lui Zeising o linie, a cărei lungime este să zicem $=1$, capătă valoare estetică, dacă e împărțită în două secțiuni μ și m potrivit raportului $\mu{:}m=m{:}1$, $m=\frac{1}{2}(\sqrt{5}-1$ și $\mu=1-m=\frac{1}{2}(3-\sqrt{5})$. Raportul acesta este cea mai perfectă expresie dintre simetria plină de semnificare și ceeace este fără măsură, dintre regularitatea severă și rigidă și libertatea nestânjenită, anarhică. Sau în termeni matematici: secțiunea de aur este expresia cea mai perfectă dintre identitatea absolută 1:1 și deosebirea absolută 1:0.

Un alt estetician care face parte din școala hegeliană este și Max Schasler (1819-1913). Pornind de la Hegel, Schasler nu este numai un simplu interpret, ci aduce contribuții interesante și originale. El a tratat problema aparenței, a urâtului, a sublimului și s'a străduit pentru descoperirea unui principiu de împărțire a artelor. Iar istoria artei pe care ne-a dat-o Schasler este una din cele mai temeinice.

Un neobosit adept al lui Hegel, care cu multă râvnă și perseverență a căutat în a doua jumătate a sec. al 19-lea să readucă în conștiința filosofică lumea de idei a marelui gânditor, a fost și Adolf Lasson (1832-1917). El a militat toată viața cu convingere și pietate pentru Hegel, într'o vreme când filosofia lui Hegel, socotită abstrusă și perimată, era aproape cu totul ignorată.

De la Hegel se reclamă și Ferd. Lassalle (1825-1864), marele agitator politic și întemeetorul socialdemocrației germane. Lassalle a căutat să demonstreze că ideea fundamentală a lui Hegel, desvoltarea unitară a realității prin opoziții, a fost

susţinută şi de Heraclit — un fapt pe care de altfel şi Hegel însuş îl relevase. Căutând să ducă gândirea lui Hegel mai departe, Lassalle s'a străduit să arate că nu numai în natură, ci şi în istorie este mecanism, chimism şi teleologie.

Dintre marii istorici ai filosofiei au suferit influenţe hegeliene, ce se resimt în operele lor: Joh. Eduard Erdmann (1805-1892), Ed. Zeller (1814-1908) şi Kuno Fischer (1827-1907). Zeller s'a emancipat însă mai repede şi cu totul, Fischer mai încet şi nu complect.

Deşi numeroşi şi aducând interpretări şi contribuţii interesante, totuş şcoala hegeliană n'a avut nici pe departe ecoul pe care l-a trezit stânga hegeliană.

Stânga hegeliană

Filosofia este, în ciuda aparenţei ei abstracte şi esoterice, uneori ecoul pe care-l trezeşte în gândire frământarea socială a unei epoci agitate, alteori oglindirea preocupărilor unei vremi lipsite de zbucium, prielnică elanului metafizic. Sunt timpuri în care, neexistând răgaz pentru problemele pur teoretice, depărtate de viaţa omenească, această viaţă pătrunde deadreptul în cugetarea filosofică. Filosofia se apropie atunci de preocupările „practice" ale sufletului. Inţelegem, dacă ţinem seamă de legăturile filosofiei cu societatea, de ce filosofia germană a veacurilor trecute — a unui Leibniz, a unui Kant, a unui Schopenhauer —, reflectând o viaţă socială lipsită de zbucium politic, a putut rămâne „deasupra vălmăşagului", în sferele senine ale adevărului suprem şi absolut. Fără să vrem ne gândim, prin contrast, la caracterul militant şi politic al cugetării germane de astăzi a unui Oswald Spengler. Intelectualul german din veacul XVIII, vremea în care Franţa căuta, prin frenezia Revoluţiei, căile viitorului omenirii, putea vedea în izolatul dela Königsberg prototipul vieţii filosofice. Câtă distanţă dela liniştea sufletească a Germaniei „înapoiate", de atunci, care privea adesea cu invidie la „înaintata" şi liberala Franţă, până la zbuciumul Germaniei de astăzi! Greu ne putem imagina apărând în Germania de astăzi a misticei patriotice o filosofie vorbind o limbă necunoscută pasiunei politice şi entuziasmului naţionalist.

La lumina acestei fugitive comparaţii, apare mai puţin curios ceeace s'a întâmplat, în preajma anului 1840, în gân-

direa filosofică germană. Cugetători care purced din cea mai abstractă şi chiar abstrusă filosofie, aceea a lui Hegel, lasă deoparte coaja unui sistem filosofic aşa de bine închegat, pentru a se opri cel mult la ceeace putea fi considerat ca miezul viu al acestui sistem, metoda gândirii dialectice. Identitatea hegeliană a „realului" cu raţionalul, concepţia după care natura nu este eterogenă faţă de spirit, ci numai o întrupare a acestuia, înlesnea spiritelor critice care se hrăniseră cu concepţiile lui Hegel trecerea la filosofia materialistă. Dela monismul spiritualist al lui Hegel până la monismul materialist depărtarea era mare, dar drumul nu oferea prea multe dificultăţi. Trebuia desigur, pentru a se opera conversiunea, mai mult decât spiritul critic al discipolilor. Trebuia ca atmosfera socială să solicite minţilor gânditoare tendinţa către materialism şi pozitivism.

Atmosfera socială nu era făcută din calm şi contemplaţie, ca pe timpul unui Leibniz sau Kant, ci din năzuinţe de reformă spirituală şi socială. O atmosferă care amintea, păstrând proporţiile, pe aceea a secolului XVIII, francez. O atmosferă de entuziasm pentru un nou regim intelectual, mai puţin apăsător ca cel vechiu. Ne găsim în epoca recrudescenţii reacţionare din Germania, încă aşa de fărâmiţată politiceşte, a anilor 1833—1845. Inăsprirea spiritului reacţionar venise ca o urmare fatală a iluziilor şi agitaţiilor liberale provocate de revoluţia franceză dela 1830. Este vremea în care se situează exilul voluntar al lui Heinrich Heine la Paris, ca şi acela al lui Ludwig Boerne, ca şi primii ani petrecuţi în Franţa de Karl Marx (1843—1845). Este epoca primejdiilor de arestare care pândeau uneori, şi pe poetul cu idei liberale Heine, şi pe luptătorul social Marx, pe teritoriul Prusiei conservatoare. „Germania tânără", şcoala literară cu accentuate tendinţe sociale, cuprinzând, alături de Heine, pe Ludolf Wienbarg, Karl Gutzkow, Theodor Mundt, Heinrich Laube. etc., sufere rigorile cenzurii prusiene. In 1835, operile scriitorilor mai sus numiţi sunt proscrise, prin decizia Dietei federale a ţărilor germane. La 1840, se urcă pe tronul prusian, ca să amintim cuvintele lui Friedrich Engels, „bigoteria ortodoxă şi reacţiunea feudală absolutistă" [1]), în persoana lui Frideric Wilhelm IV.

1) *Fr. Engels,* Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, Tr. de Marcel Ollivier, Paris 1930, p. 44.

Vigilența și abilitatea, incontestabile, ale cancelarului Metternich putea ține pe loc câtva timp elanul libertar, dar nu puteau împiedeca travaliul subteran al modificărilor de structură socială. Puterea burgheziei sporea prin industrializarea incipientă a Germaniei. Din ce în ce mai multe interese sociale se coalizau pentru scoaterea Germaniei din marasmul feudalismului întârziat și al lipsei de unitate națională. Patriotismul tinzând spre unitatea politică și liberalismul după model francez mergeau, cum au mers în atâtea alte țări, mână în mână, ca expresiuni diferite ale luptei burgheze împotriva particularismului feudal. Caracterele ideologice ale literaților din curentul „Germaniei tinere": individualismul, găsit în atmosfera de idei a veacului XVIII, reclamarea dela Lessing, adversitatea contra forțelor constrângătoare ale Statului și ale Bisericii, erau firescul răsunet în literatură al dorinței de libertate, prea multă vreme nesocotită.

Așa cum literatura epocii practica, din cauze evidente, nu „arta pentru artă" a vremilor senine ci „arta cu tendință" a timpurilor frământate, așa și filosofia nu putea să rămână abstractă și la o parte de societate. Mai mult decât atât. Intr'o vreme în care lupta politică directă era foarte dificilă, nu se putea începe prin atacarea frontală a sistemului politic. Era mult mai ușor să se îndrepte asaltul revoluționar către *idei* decât către *instituțiile* apărate încă energic. Și între ideile care prezidau la regimul politic, era mult mai prudent să se critice concepțiile *religioase* dominante, care justificau edificiul politicii conservatoare, decât să se discute pe față *chestiuni de ideologie politică*. Era mai puțin evidentă și deci mai puțin primejdioasă o critică socială ascunsă sub vocabularul doctoral și abstract al criticii filosofice. „Dacă limba filosofică obscură în care erau îmbrăcate aceste idei, învăluia în ceață spiritul scriitorului ca și pe acela al cetitorului, ea orbea în acelaș timp și ochii cenzorului și de aici provine faptul că „tinerii hegelieni" se bucurau de o libertate de presă necunoscută în nici o altă ramură a literaturii" [1]). Printr'un proces sufletesc conștient sau subconștient, liberalismul german al vremii alege, între armele de luptă contra conservatismului, cu deosebire arma, mai puțin vizibilă, dar pătrunzând

1) *Karl Marx*, Revolution und Kontre-Revolution in Deutschland ed. VI, 1920, p. 15.

mai adânc în cutele sufletelor, a unei filosofii dărâmătoare de idoli.

Acesta e, în liniile lui mari, cadrul de psihologie socială în care trebue să aşezăm concepţiile şcoalei numită de David Strauss, printr'o fericită intuiţie şi o exactă expresie, „stânga hegeliană". Această alăturare de cuvinte e mai mult decât o comparaţie întâmplătoare între o tendinţă filosofică şi o directivă politică. Căci suprapunerea filosofiei peste politică, în alte cazuri greu de descoperit, este de data aceasta perfectă şi evidentă. Ideile cu tinctură pozitivistă ale hegelienilor de stânga au premers izbucnirii revoluţionare din Germania anului 1848, întocmai cum filosofia materialistă sensualistă a Franţei pre-revoluţionare a pregătit revoluţia dela 1789. „Pregătirea" nu trebue fireşte înţeleasă ca o influenţă ideologică independentă de cauze sociale. Căci şi în Franţa veacului XVIII, şi în Germania anilor 1835-1840, mişcarea ideilor filosofice era expresia ascensiunii sociale a unei burghezii revoluţionare (mai puternică în Franţa, mai slabă în Germania).

Viaţa lui Isus a lui David Strauss, (1835), *Critica istoriei evanghelice a Synopticelor şi a lui Ioan* a lui Bruno Bauer (1840-1842) şi *Esenţa creştinismului* a lui Ludwig Feuerbach (1841), momente hotărîtoare în evoluţia gândirii de care ne ocupăm, sunt opere cuprinse în epoca pe care am încercat s'o caracterizăm.

David Strauss (1808-1874) îşi propune să descopere ceeace se ascunde, ca necesitate sufletească a unui anumit moment istoric, în construcţia povestirilor din Evanghelie. El vede în aceste povestiri, nu relatarea unor fapte istorice, dar nici o serie de ficţiuni prezentate urmaşilor de autorii Noului Testament cu deplină conştiinţă a caracterului lor străin realităţii. Procesul de creaţie îi apare mai complex. In locul invenţiei personale Strauss pune lenta elaborare a *mitului*, produs anonim al imaginaţiei populare. In acest mit s'au concentrat deopotrivă stări de sensibilitate colectivă, ca aşteptarea febrilă a unui Mesia, ca şi impresia puternică produsă de întemeetorul creştinismului asupra ascultătorilor săi. Substituind imaginei fără adevăr istoric a lui Isus, om şi Dumnezeu în acelaş timp, un produs psihologic al credinţei puternice, David Strauss vede realizată identificarea umanului cu divinul numai în genul omenesc întreg, în suferinţele care ne leagă de pământ şi în aspiraţiile care depăşesc orizontul vieţilor individuale.

Teoria lui Bruno Bauer (1809-1882) e deadreptul o-

pusă concepţiei lui David Strauss. Acolo unde autorul *Vieţii lui Isus* vedea creaţiune inconştientă şi exaltare a imaginaţiei sub impulsul credinţei, Bauer găseşte de multe ori creaţiunea personală şi conştientă, ficţiunea construită de autorii înşişi ai Evangheliilor. Fără îndoială, cei doi cercetători, depăşiţi de progresul de azi al exegezei evanghelice, au meritul de a fi formulat, prin chiar această controversă, una din cele mai grele probleme de istorie şi de psihologie religioasă. Niciodată nu vom putea reconstitui exact, în fenomenul religios originar, partea care trebue atribuită ficţiunii voite şi conştiente şi partea, desigur însemnată, care trebue lăsată pe seama creşterii organice, inconştiente, a mitului. Dar nu trebue să neglijem nici legătura dintre cele două elemente. Căci niciodată construcţia individuală a unei povestiri n'ar deveni o credinţă a mulţimii, dacă ficţiunea n'ar găsi, prin satisfacerea unor nevoi sufleteşti colective, un ecou puternic în sufletul popular.

Deosebiţi prin concluziile cercetărilor lor, cei doi gânditori se întâlnesc în premiza, lipsită de ortodoxie, dela care pornesc: tăgăduirea adevărului istoric al Evangheliilor, spiritul liberat de dogme al unei cugetări critice, istorice, pozitiviste. Nu ne putem mira că independenţa spiritului lor le-a asigurat atenţia curioasă a multora, dar nu şi ridicarea la rangul de profesor de teologie. E desigur un semn al vremii de care ne ocupăm faptul că o soartă asemănătoare va conduce pe filosoful, şi el trecut prin teologie, Feuerbach la o fecundă activitate de gânditor independent, dar nu şi la succes în cariera universitară.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) s'a născut în Landshut (Bavaria) aparţinând unei familii în care înzestrarea intelectuală era foarte frecventă. Fiul cunoscutului jurist Anselm von Feuerbach studiază întâi teologia la Heidelberg, apoi filosofia la Berlin, unde sufere puternica influenţă a gândirii lui Hegel. Adversitatea teologilor îl sileşte să părăsească nădejdea carierei universitare, după câţiva ani de profesorat la Erlangen. Ostilitatea era provocată de cartea lui *Gânduri asupra morţii şi asupra nemuririi* (1830). Viaţa retrasă pe care o duce după 1836 are ca rezultat o intensă activitate de scriitor filosofic. Depărtat de concepţiile lui Hegel, Feuerbach dă la iveală în *Esenţa creştinismului (Das Wesen des Christentums)* din 1841, principala lui operă, ca şi în *Principiile filosofiei viitorului* (1843), în *Theogonia* (1857), în *Dumnezeu, libertate şi nemurire din punctul de vedere al Antropo-*

logiei (1866), etc., o gândire originală, îndrăneaţă şi profundă.

Preocupat şi el, ca şi David Strauss şi Bruno Bauer, de substratul omenesc al credinţelor religioase, el va trece dela factori psihologici legaţi de anumite momente istorice la ceeace este permanent în cauzalitatea psihică a dogmelor. Nu împrejurările de fapt în care au apărut credinţele îl vor interesa pe Feuerbach, ci ceeace se ascunde, ca nevoie statornică a sufletului, sub eşafodul complicat el religiilor. In credinţa în Dumnezeu vede şi el, nu o nevoie intelectuală de explicaţie a lumii, nici, ca Schleiermacher, un sentiment de dependenţă faţă de ceeace ne depăşeşte, ci un element mai intim şi mai general omenesc. Dumnezeu nu e altceva decât o proectare inconştientă a celor mai puternice dorinţe ale omului. „Divinitatea este în esenţă un obiect al năzuinţei, al dorinţei; ea este ceva imaginat, gândit, crezut, numai pentrucă este ceva cerut, visat, dorit"[1]). Cele mai mari valori ale vieţii omeneşti sunt întrupate în fiinţa divină şi devin astfel atribute ale acestei fiinţe. A încerca să disociem aceste calităţi, care ne amintesc de idealurile omeneşti — de exemplu bunătatea sau dreptatea divine —, de divinitate, pentru a-i păstra acesteia presupusul ei caracter inefabil şi inaccesibil este, după Feuerbach, o iluzie. Divinitatea nu există în afară de calităţile ei, iar acestea sunt tot atâtea transfigurări ale aspiraţiilor noastre. Atunci când spunem: „Dumnezeu este iubire" exprimăm fără să ne dăm seama, înalta valoare pe care noi o acordăm iubirii omului pentru om. Când devenim conştienţi de această personificare a iubirii, atunci putem schimba predicatul în subiect şi putem spune: „iubirea este lucrul cel mai de preţ în viaţa omenească". Tot aşa, a spune: „Dumnezeu sufere" nu poate însemna, în credinţa creştină, decât „a suferi pentru altul este divin", adică această supremă abnegaţie face parte din cele mai înalte culmi ale aspiraţiei noastre morale. „Dorinţa teogonică", dorinţa creatoare de divinităţi, iată ce găseşte Feuerbach în substratul sufletesc al religiei. Această năzuinţă producătoare de dogme, odinioară creatoare a creştinismului primitiv, este inexistentă în creştinismul savant şi epicurian al vremii moderne.

In această transpunere de pe planul omenesc pe un plan superior pe caro o face religia, Feuerbach vede şi avantaje, şi inconveniente. Partea bună constă în faptul că, într'o anumită

1) *Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke,* neu herausgegeben von Wilhelm Belin und Friedrich Jodl. Neunter Band. Theogonie Stuttgart 1907, pag. 34.

fază a evoluţiei omeneşti, credinţa este singurul mijloc prin care omul se poate ridica pe o treaptă etică superioară. Doctrina creştină a iubirii care înfrăţeşte pe oameni este cea mai clară justificare a existenţii unei vieţi religioase.

Insă chiar creştinismul ne arată, cum, dacă iubirea uneşte pe oameni, credinţa fanatică preface pe credincios în duşman neîmpăcat al semenului său de altă confesiune. Ceeace iubirea apropie, intransigenţa dogmelor desparte. Binele şi răul stau alături în sistemul de credinţe şi e greu să fie disociate. Această disociaţie o întreprinde totuşi Ludwig Feuerbach. Din religia creştină el vrea să păstreze esenţa ei, sentimentul frenetic al iubirii. Preexistând creştinismului, acest sentiment, care nu este altceva decât conştiinţa obscură a unităţii speciei omeneşti, poate să subsiste şi după ce dogmele vor fi încetat să preocupe mintea oamenilor. Nimic nu dispare din misiunea eternă a religiei, în înţelesul ei adevărat de ,,legătură" indisolubilă între fiinţele omeneşti, în momentul în care nu mai putem crede în lumea de ficţiuni pe care o descifrăm ca traducerea propriilor noastre aspiraţii.

Filosofia religiei conţinea la Feuerbach germenele unei concepţii generale despre lume. Dizolvarea teologiei în psihologie e asociată cu atitudinea critică faţă de dualismul spiritului şi materiei. Se ştie că autorul *Esenţii creştinismului* nu admitea totuşi să fie trecut printre materialişti. Această rezervă, care ar putea părea pur verbală şi deci insignifiantă, este la Feuerbach în legătură cu anumite dificultăţi ale materialismului pe care, în marea lui onestitate intelectuală, el nu le putea ignora şi care ne vor interesa atunci când vom discuta valoarea ideilor sale filosofice. Deocamdată ne propunem să înfăţişăm concepţia etică a filosofului, aşa cum rezultă ea din fragmentele de cugetare etică pe care ni le-a lăsat.

In acest domeniu găsim la Ludwig Feuerbach o foarte precisă filiaţiune de concepte care tind să dea un fundament moralei. Conştiinţa morală e redusă, ca fenomen sufletesc primordial, la ,,conştiinţa rea" care urmează după înfrângerea unui principiu moral. Iar această conştiinţă rea, acest sentiment de vinovăţie, e prezentat ca provenind din sentimentul de milă. La rândul lui, sentimentul milei, din care Schopenhauer făcea fundamentul eticei prin detaşarea lui de orice tendinţă eudemonistă, este pentru Feuerbach o consecinţă directă a *impulsului către fericire* care formează ceeace este mai adânc în fiinţa omenească. Pentru el ,,simpatia cu cel care sufere izvorăşte

numai din antipatia împotriva suferinţii, din voinţa de a nu suferi, de a fi fericit"[1]).

Filosofia religiei pe care ne-a dat-o Ludwig Feuerbach, aşa de radicală în detronarea teologiei şi coborârea ei la nivelul unor simple năzuinţe omeneşti, nu putea să fie acceptată uşor de gânditorii cu tendinţe filosofice opuse. Ne vom ocupa aici numai de acele obiecţiuni care ne-au părut mai serioase şi care nu se limitează la o negare pornită din pasiune sau dogmatism anti-pozitivist. S'a obiectat astfel că nu pare perfect îndreptaţită afirmaţia filosofului atunci când el ne spune că oamenii pot păstra conţinutul uman al religiei chiar după ce dogmele sunt părăsite. Căci s'ar putea ca acest conţinut să acţioneze mult mai puternic sub forma dată de religie decât altfel"[2]). Obiecţia, străbătută deopotrivă de un bun simţ ca şi de spirit istoric, ne aminteşte de adevărul cuprins în observaţia lui Spinoza că oamenii, neputând fi îndreptaţi moraliceşte pe calea raţiunii, au fost disciplinaţi prin credinţa religioasă. Pentru o anumită fază a evoluţiei sufleteşti a omenirii şi pentru anumiţi oameni este desigur necesar să se adauge eticei filosofice o etică pur religioasă. Această obiecţie de ordin „practic" va putea fi oricând făcută eticienilor care nu admit sancţinnea divină a faptelor omeneşti. Dar filosofii nu scriu pentru mulţimea ce trebue disciplinată prin credinţă. Atunci când mulţimea se apropie de gândirea filosofică, se poate presupune că sufletul ei e matur şi capabil de auto-guvernare etică.

A doua obiecţie, pentru formularea căreia ne folosim de acelaş istoric al filosofiei[3]), are un caracter teoretic şi pare foarte puternică, de aceea o şi auzim foarte des în jurul nostru. Se spune că explicarea psihologică a ideilor religioase, prezentarea religiei ca un produs al propriului nostru suflet, nu înseamnă numai decât că aceste idei nu au şi un corespondent obiectiv şi că ele sunt *numai* subiective. Geneza omenească şi afectivă a credinţelor poate fi acceptată şi totuşi se poate ca ceeace omul *vrea să fie adevărat*, să fie adevărat şi în afară de această „dorinţă teogonică".

Obiecţia nu poate fi trecută cu vederea. Desigur, a dovedi originea psihică a credinţei în divinitate nu înseamnă a dovedi

1) *Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke*, zehnter Band, Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen, Stuttgart 1911, p. 277.

2) v. *H. Höffding*. Histoire de la philosophie moderne, tr. par. P. Bordier, tome second, troisième édition, Paris 1924, p. 290).

3) v. *H. Höffding*, op. cit. 290—291.

implicit şi imposibilitatea existenţii în afară de noi a obiectului credinţii. Dar nu ne putem împiedeca de a reflecta că numai o extraordinară coincidenţă ar putea face ca un sistem de idei explicat „fără rest" prin aspiraţii subiective care îşi creiază singure obiectul — să fie, din întâmplare, şi adevărat. E ca şi cum în cazul unei halucinaţii a unui bolnav, în care nu intră decât elemente psihice interne şi nimic din afară, s'ar presupune că viziunea fantastică pe care o produce mintea lui în fiecare zi coincide cu un aspect real şi exterior al lucrurilor. Toată problema e dacă putem sau nu, să explicăm genetic, prin cauze sociale şi psihologice, fenomenul religios şi nenumăratele lui variante. Odată fenomenul explicat, odată religia redusă la elementele subiective din care provine, rămâne o simplă ipoteză gratuită, arbitrară, presupunerea că exact aceiaşi înlănţuire de imagini interioare s'ar putea regăsi în realitatea obiectivă ca înlănţuire de existenţe.

Deşi nu crede în dualitatea suflet-corp, Feuerbach nu acceptă eticheta „materialist". Materialismul trece, după filosoful înzestrat cu mult spirit critic, cu oarecare uşurinţă peste misterele care se numesc viaţă, sensibilitate, conştiinţă, gândire. Mistere pe care, cum vom vedea, Feuerbach nu le consideră ca definitive, ci ca izvorând din imperfecţiunea cunoştinţelor noastre.

Un materialism simplificator, ca acela al unora dintre anatomişti sau fiziologi, cari nu vor să vadă nimic dincolo de ceeace se vede uşor şi imediat, nu putea mulţumi pe Feuerbach. Nimeni n'a văzut mai limpede decât el dificultatea de a se *dovedi* identitatea esenţială dintre două aspecte aşa de deosebite ale omului: creerul, nervii şi întreg corpul deoparte, conştiinţa şi gândirea de altă parte. Dar iarăşi puţini au văzut mai bine ca el că dualismul aparent al sufletului şi al corpului nu poate fi înlăturat cu argumente decisive, deşi bănuim identitatea funciară a celor două aspecte, din cauza felului deosebit în care ne adresăm „sufletului" faţă de acela în care cercetăm corpul. Creerul nostru cunoaşte corpul nostru, aşa încât acest corp este obiect pentru cunoştinţa noastră. Dar creerul nu se poate cunoaşte pe sine ca obiect. Este aici o deosebire de metodă de cunoaştere, o inegalitate care face, din punctul de vedere omenesc, extrem de dificilă identificarea sufletului cu creerul, nervii şi organismul. Dar gândul lui Feuerbach pare a fi că tocmai această diferenţă în metoda de cunoaştere (cunoaşterea corpului nostru e cunoaşterea unui obiect, aceea a

sufletului e „cunoaştere de sine", fără obiect) trebue să ne facă prudenţi în abordarea problemei, depărtându-ne de soluţia dualistă care uită că nu descoperim pe aceeaşi cale sufletul şi corpul. Nu cumva cele două căi de cunoaştere (creerul se cunoaşte pe sine *altfel* decât cunoaşte el corpul) sunt luate de noi drept două realităţi deosebite? Nu cumva cunoaşterea „de sine" a creerului devine ceeace numim suflet şi conştiinţă?

„Stomacul, pe care îl simt aci plin, aci gol, inima, pe care o aud şi o simt bătând, capul, ca obiect al simţului extern, pe scurt corpul meu îl percep numai prin actul cerebral, actul cerebral însă îl percep numai prin *el însuşi*, de aceea el nu mai este pentru mine, cel puţin imediat, nimic obiectiv, nimic care să poată fi deosebit de mine. Prin această imposibilitate de a fi simţit şi de a fi obiect al actului cerebral se explică şi idolatria popoarelor vechi şi a tuturor oamenilor necultivaţi care transpun „sufletul, spiritul" din actul cerebral în bătaia inimii sau în actul respiraţiei".

Cuvinte sugestive, turburătoare, ca atâtea altele din însemnările care poartă ca titlu *„Impotriva dualismului corpului şi sufletului, cărnii şi spiritului"* [1]. In reflecţii de felul acesta Feuerbach ajunge la limita a ceeace trebue acordat materialismului, la hotarul de unde începe necunoscutul (să nu zicem niciodată incognoscibilul) „raporturilor dintre suflet şi corp". Chiar dacă ne-am închipui o vreme viitoare în care fiziologia creerului şi a sistemului nervos ar fi atât de înaintată încât am cunoaşte exact echivalentele materiale ale proceselor sufleteşti, ar rămâne şi atunci deschisă întrebarea: cum se preface în conştiinţă procesul material? E deopotrivă de imprudent să răspundem, ca altădată Du Bois-Reymond, „ignorabimus" la o întrebare care astăzi rămâne fără răspuns, ca şi să dăm un răspuns grăbit, lipsit de convingere. Chiar aceia dintre noi care credem că sufletul conştient poate fi, în ultima analiză, un complex de procese materiale, fiziologice, care, începând cu un grad greu de precizat al ierarhiei zoologice, *se simte pe sine existând în faţa lumii externe*, ca o unitate perfectă, cimentată poate de o perfectă centrare a substanţei nervoase în jurul unui organ diriguitor, — nu ne putem sustrage fireşte imensei dificultăţi a unei probleme chinuitoare. Şi căutarea neliniştită, din partea lui Ludwig Feuerbach, a

1) *Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke*, zweiter Band, Philosophische Kritiken und Grundsätze, Stuttgart 1904, pag. 326—357; citatul de mai sus la pag. 329.

unei soluţii mulţumitoare în direcţia unei concepţii materialiste totdeauna gata să se critice pe ea însăşi ni se pare cu deosebire interesantă.

Harald Höffding a făcut cu privire la Feuerbach observaţia foarte preţioasă pentru noi, că punctul de vedere al filosofului german are mari asemănări cu acela al lui Auguste Comte[1]). In adevăr, spiritul celor doi filosofi prezintă unele înrudiri. „In ce constă metoda mea? In a reduce orice supranatural, prin intermediul omului, la natură şi orice supraomenesc, prin intermediul naturii, la om; dar totdeauna pe temeiul unor fapte şi exemple intuitive, istorice, empirice"[2]). Afinitatea cu metoda lui Comte rezultă destul de clar. Dar nu trebue neglijată nici de data aceasta o altă asemănare care n'a fost, pare-se, relevată până acum: *aceea a momentelor istorice*. Am încercat să arătăm, în studiul despre *Originea socială a filosofiei lui Auguste Comte*, cum principalele concepţii ale gânditorului francez sunt transpunerea pe planul filosofiei a luptei duse contra Restauraţiei clericale (dar şi împotriva liberalismului timorat) de intelectualii dezamăgiţi de liberalism ai Restauraţiei franceze. Dacă nu uităm că şi Ludwig Feuerbach trăeşte într'o atmosferă germană reacţionară şi clericală (epoca 1833-1845), caracterizată, ca şi Restauraţia franceză (1815-1830), prin speranţe puternice de înnoire spirituală, e firesc să vedem în anti-teologismul, empirismul, spiritul progresist, ce caracterizează deopotrivă pe Comte şi pe Feuerbach, produsul unui substrat sufletesc asemănător, izvorât din lupta ideologică a vremilor lor împotriva clericalismului conservator. Ar trebui adăugat că şi pozitivismul lui Auguste Comte, şi acela al lui Ludwig Feuerbach sunt teorii străbătute de un spirit uneori apropiat de acela al veacului XVIII francez, pentru foarte simplul motiv că şi lupta contra Restauraţiei franceze, şi protestarea împotriva „bigotismului" lui Frideric Wilhelm IV necesitau arme spirituale asemănătoare cu acelea ale epocii care a luptat ca nici una alta cu vechiul regim spiritual: secolul lui Voltaire. Nu e caracteristic faptul că „materialismul" lui Feuerbach şi întreg pozitivismul stângii hegeliene reprezintă un „intermezzo" anti-spiritualist în filosofia germană, spiritualistă sau în orice caz nepozitivistă şi înainte, şi după această mică întrerupere? Am putea spune

1) *op. cit.*, p. 281 şi 283.
2) *Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke*, zweiter Band, p. 390.

că relativa lipsă de însemnătate, pentru filosofia oficială germană, a acestei mici insule materialiste şi pozitiviste reflectează puţină importanţă a mişcării sociale liberale din Germania anilor 1840-1848 în comparaţie cu liberalimul englez sau francez al veacurilor anterioare.

Sub filosofia de care ne ocupăm apare nu numai momentul social, ci şi omul al cărui caracter energic şi dinamic este selectat de o epocă militantă. Vorbeam mai sus de tendinţa materialistă, temperată de spirit critic, a lui Ludwig Feuerbach. Socotim că nimic nu este mai caracteristic pentru spiritul arzător, pasionat, iar nu numai lucid şi critic, al gânditorului care a fascinat în tinereţea lor pe Karl Marx şi Friedrich Engels, decât un pasagiu reprodus de Georg Brandes din corespondenţa lui Feuerbach cu Christian Kapp. Acest prieten îl sfătuise să prefere titlul *Wesen des Christentums*, pentru opera lui fundamentală. Iar Feuerbach răspunde: „Răsturnarea teologiei este o chestiune cu totul secundară. Eu n'am de a face decât cu esenţe de caracter istoric-mondial... La cap trebue să loveşti, principiul trebue negat. A făptui, înseamnă a decapita — cu hotărîrea ca pentru aceasta să te faci şi tu decapitat" [1]). Şi pentru a întregi imaginea omului pasionat şi combativ pe care o revelează mărturia de mai sus, vom încheia această sumară caracterizare a cugetării lui Feuerbach printr'o profesiune de credinţă a filosofului, care ne va arăta încrederea lui în viitorul ştiinţei omeneşti, optimismul propriu firilor combative pe terenul ideilor.

„Originea vieţii este inexplicabilă şi ininteligibilă": să admitem; dar acest caracter neinteligibil nu-ţi dă dreptul să ajungi la concluziile superstiţioase pe care teologia le trage din lacunele ştiinţei omeneşti, nu-ţi dă dreptul să treci dincolo de domeniul cauzelor naturale, căci tu poţi spune doar atât: eu nu pot explica viaţa prin *aceste* fenomene şi cauze naturale mie cunoscute sau prin ele *aşa cum* îmi sunt ele cunoscute până acum, dar nu poţi spune: aceasta nu este, în mod absolut, în general, explicabil prin natură, fără a avea pretenţia că ai epuizat oceanul naturii până la ultimele lui picături, nu-ţi dă dreptul să explici inexplicabilul prin presupunerea unor fiinţe *imaginare*, nu-ţi dă dreptul să te înşeli şi să te minţi pe tine şi pe alţii printr'o explicaţie *care nu explică nimic*, nu-ţi dă dreptul să

1) Vezi *Georg Brandes*, Hauptströmungen der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts, dritter Band. Berlin 1924, p. 553.

prefaci *neştiinţa* ta asupra unor cauze naturale, materiale, într'o *neexistenţă* a unor astfel de cauze, să divinizezi, să personifici, să obiectivezi propria ta ignoranţă într'o fiinţă care trebue să înlăture această ignoranţă... Ignoranţa se mulţumeşte dealtminteri cu fiinţe nemateriale, necorporale, nenaturale, dar tovarăşa ei nedespărţită, fantazia luxuriantă, care are totdeauna a face cu fiinţe foarte înalte şi cele mai înalte şi supra-înalte, ridică în acelaş timp aceste sărmane creaţiuni ale ignoranţei la rangul unor fiinţe *supra*-materiale, *supra*-naturale" [1]).

Am vrut să dăm, după expunerea rezumativă a ideilor gânditorului, imaginea rolului său social şi apoi aceea a omului, greu de separat la Feuerbach de filosof. Din toate aceste elemente se desprinde poate acea măreţie care a impresionat pe mulţi. Intr'o epocă de luptă ideologică, gânditorul militant Ludwig Feuerbach a luptat cu creştinismul, dar şi cu scepticismul defetist care duce, pe o cale ocolită, înapoi la o credinţă sigură şi confortabilă. Ateismul lui Feuerbach e tot ce poate fi mai străin de atmosfera filosofică de astăzi. Asociată adesea de idei politice considerate subiective, filosofia ateistă nu-şi poate afla locul în edificiul de azi al filosofiei universitare, decât cel mult în Rusia materialismului dogmatic şi ateismului militant. Dacă o concepţie ateistă, în genul lui Feuerbach, poate fi multora repulsivă în timpul nostru de misticism nebulos, în schimb lupta lui pentru descoperirea omului şi încrederea lui tonică în viitorul raţiunii ar împrospăta şi astăzi multe suflete. Feuerbach trebue cetit sau recitit.

Karl Marx s'a născut în 1818 la Trier, în regiunea renană a Germaniei. După studii de drept şi filosofie, acestea din urmă încoronate prin teza de doctorat în filosofie din 1841, la universitatea din Iena (*„Diferenţa între filosofia naturii a lui Democrit şi accea a lui Epicur"*), discipolul filosofiei lui Hegel, căruia nu i se deschideau căile ascensiunii universitare (soarta comună a elevilor „de stânga", ai lui Hegel), se consacră tot mai mult luptei pentru transformarea Statului şi a societăţii. Vocaţia lui, în care se uneau tendinţa spre aprofundarea problemelor cu un idealism social pasionat, dar şi împrejurările epocii, care nu îngăduiau reforme imediate însă anunţau revoluţia, fac din Karl Marx un ecou

1) *Ludwig Feuerbachs Sàmtliche Werke*, siebenter Band, Erlauterungen und Erganzungen zum Wesen des Christentums, Stuttgart 1903, p. 454—455.

al celor mai înaintate aspirații politice și sociale ale vremii sale. Orizontul lui politic nu se oprește, cum ar fi fost natural pentru un spirit mai puțin cuprinzător și la un temperament mai puțin vulcanic, la liberalismul burghez, singura doctrină îngăduită de ritmul evoluției istorice a Germaniei anilor 1840—1848. Foarte de vreme trece Marx la idei socialiste, ca și prietenul său Friedrich Engels (1820—1895), a cărui viață și operă greu pot fi despărțite de viața și activitatea celui care a dat numele său unui întreg sistem de idei politice, economice și sociologice. Marx moare la 1883.

Cetitorii *Manifestului comunist* (1848), acea scurtă dar profundă și concentrală evanghelie a „socialismului științific" în forma lui anterioară modificărilor și „revizuirilor" de mai târziu, își amintesc speranțele pe care autorii lui, Marx și Engels, le pun în faptul că revoluția burgheză așteptată în Germania va fi preludiul deslănțuirii celeilalte revoluții: emanciparea proletariatului. Iluzie, desigur, și iluzie grea de consecințe rele pentru mersul revoluției burgheze, liberale, căci, cum demult s'a arătat, apariția muncitorimii în arena luptelor sociale a aruncat burghezia germană în brațele aristocrației și, împăcând clasele anti-proletare, a produs o revoluție liberală ratată în multe privințe[1]). Așteptarea iluzorie de către Karl Marx a revoluției socialiste în Germania anului 1848 a fost explicată foarte convingător de Karl Kautsky, cel mai adânc teoretician contemporan al marxismului, ca efect al unei comparații istorice de natură să producă multe idei greșite. Căci multă vreme s'a crezut că trecerea puterii, pe timpul revoluției franceze dela 1789. dela burghezie la „popor", era o schemă riguroasă, valabilă pentru desfășurarea tuturor revoluțiilor îndreptate contra absolutismului. De fapt, ne spune Kautsky, stăpânirea Franței de către păturile de jos ale națiunii în vremea Teroarei a fost numai efectul unei împrejurări speciale: războiul cu dușmanii externi ai Revoluției, război ce răscolește mulțimea foburgurilor pariziene, speriată de perspectiva invaziei străine, dar și de spectrul foamei, pe care numai măsurile drastice ale Teroarei o puteau îndepărta de Paris. Ca mulți alții, Karl Marx era obsedat de schema revoluționară: *întâi revoluția burgheziei, apoi revoluția proletariatului*. Și cum proletariatul i se prezenta la 1848, în con-

1) *Karl Marx*, Revolution und Kontre-Revolution in Deutschland, pag. 45—46.

diţii mult evoluate faţă de cele dela 1793 în Franţa, Marx putea crede că „revoluţia burgheză germană n'ar putea fi decât preludiul imediat al unei revoluţii proletare"[1]). Dar, cum ne aminteşte cel mai strălucit discipol al lui Karl Marx, la 1848, proletariatul, lipsit de impulsul pe care îl dădea la 1793 „poporului" parizian organizarea rezistenţii războinice, era în acelaş timp lipsit şi de concursul ţărănimii şi al micei burghezii, care nu simpatizau cu agitaţiile revoluţionare tocmai fiindcă ele căpătaseră un accentuat caracter de revendicări pur proletare.

Dar de ce insistăm asupra unei iluzii de optică socială care nu poate fi esenţială unui spirit aşa de pătrunzător, unui gânditor atât de profund cum a fost autorul *Manifestului* şi *Capitalului?* Pentru a face mai inteligibilă soarta acestui cugetător social, nefericită pentru om, fericită însă pentru cei care au învăţat atâtea din operele lui. Căci dacă Marx nu s'ar fi iluzionat în prevederea viitorului politic imediat, dacă revoluţia socialistă ar fi isbucnit, el ar fi fost absorbit de mişcarea socială, de lupta politică zilnică, şi n'ar fi avut niciodată răgazul de a gândi sistematic şi de a studia ştiinţific istoria societăţii contemporane. Oprirea revoluţiei germane dela 1848, la momentul ascensiunii burgheze, ascensiune realizată aşa de imperfect, prăbuşirea speranţelor revoluţionare ale lui Marx, exilul lui la Londra, plin de impresionante dificultăţii materiale[2]), dar care i-a oferit bogăţia de informaţie istorică şi economică a lui British Museum — numai acest complex de împrejurări a făcut cu putinţă opera teoretică a lui Karl Marx. Teoreticianul adaugă astfel la lucrările anterioare revoluţia dela 1848 *(Mizeria filosofiei,* scrierea polemică îndreptată contra lui Proudhon, din 1847; *Manifestul partidului comunist,* apărută imediat înainte de revoluţie, în 1848), importantele analize istorice adunate mai târziu în volumul *Luptele de clasă în Franţa dela 1848 la 1850* (articolele datează din 1851), cartea de istorie contemporană *18 Brumar al lui Louis Napoleon,* precum şi operele cu caracter economic: *Critica economiei politice* (1859) şi *Capitalul* (primul volum, singurul publicat de însuşi Marx, la 1867).

---

1) *Manifeste du parti comuniste,* trad. par Laura Lafargue, Paris 1922, pag. 51; pentru punctul de vedere al lui Karl Kautsky vezi opera lui *Krieg und Demokratie,* Berlin 1932, pag. 159—247, p. 352, p. 358—359, etc.

2) v. Admirabila biografie datorită lui Karl Vorländer, *Karl Marx, sein Werk,* Leipzig 1929, 332 p.

Cum adeseori se întâmplă, şi de data aceasta înfrângerea pe terenul practic a dus la concentrare intelectuală, isvor al unei nepreţuite activităţi teoretice. Germania, ţară lipsită dealungul veacurilor de aventuri revoluţionare puternice ca şi de expansiune mondială în genul anglo-saxon, şi-a găsit, şi în cazul creaţiunii spirituale a lui Karl Marx, obişnuita ei compensaţie pe tărâmul ideilor gândite profund şi sistematic. Nu e desigur o simplă întâmplare faptul că i-a fost hărăzit unui produs al culturii germane, unui „tânăr hegelian", să dea cea mai înaltă formulă teoretică mişcării sociale contemporane. Neputând să trăiască fenomenul dorit al revoluţiei proletare, spiritul pătruns de filosofia germană al lui Karl Marx se mulţumeşte să dea rigoarea unui sistem, după cea mai tipică tradiţie culturală germană, informaţiei istorice pe care o căpătase dela Thierry şi Guizot în Franţa Restauraţiei, ca şi noţiunile de economie politică şi de istorie economică pe care i le furnizase atmosfera de idei a Angliei. Cum adesea s'a observat, concepţia marxistă este sinteza filosofiei germane sistematice, a spiritului revoluţionar francez şi a economiei politice engleze.

Materialismul istoric, concepţia centrală a lui Karl Marx, a împrumutat dela Hegel ideia evoluţiei necesare, substituind însă procesului logic al Ideii procesul transformărilor economice. „Felul de producere al vieţii materiale condiţionează în general procesul de viaţă social, politic şi spiritual. Nu conştiinţa omului determină existenţa lui, ci dimpotrivă existenţa lui socială îi determină conştiinţa"[1]). La baza întregei evoluţii a „suprastructurii" sociale, a politicii, a dreptului, a moravurilor, a religiei, a filosofiei, se aşează astfel evoluţia „infrastructurii", a factorului economic. Evul mediu devine, în această concepţie, un decor istoric pitoresc ascunzând o viaţă mai mult rurală, caracterizată prin fenomenul economic al raporturilor feudale de producţie agricolă. Iar începuturile istoriei moderne devin începuturile de desvoltare a clasei burgheze, clasă care readuce ceva din stilul de viaţă al antichităţii, fiindcă reface, prin comerţ şi industrie, o nouă viaţă orăşenească. Determinism social riguros cu accentul pus pe factorul economic, determinism care nu îngădue voinţii omeneşti, nici chiar celei care vrea să modifice societatea, desfăşurarea ei în afară

1) *Karl Marx*, Zur Kritik der politischen Oekonomie, 1921, Vorwort pag. LV.

de evoluţia necesară a societăţii. Teoria, pe care Marx n'a avut timpul s'o prezinte, cum era intenţia lui, într'o formă sistematică, a căpătat adesea aspecte unilaterale. Afirmaţia *Manifestului* de la 1848, după care întreaga istorie a omenirii a fost numai lupta de clasă a fost de mult corectată de Marx şi Engels ei înşişi, care atrag atenţia că în preistorie egalitatea socială excludea împărţirea pe clase. Iar Karl Kautsky, mergând mai departe, ne arată că în istoria veche a Grecilor, plină de lupte de clasă, nu aceste lupte au fost motorul istoriei, nu ele au produs civilizaţia specific grecească, ci fenomenul economic, mult mai însemnat al vieţii comerciale şi maritime desvoltate[1]).

Amendat, completat cu factori noui, cari fac teoria mai complexă, mai mlădioasă şi desigur mai adevărată, renunţând să caute totdeauna cauza economică *imediată* şi mărginindu-se adesea la cauza economică *depărtată*, determinismul economic al lui Marx (şi Engels), rămâne totuşi cea mai trainică parte a cugetării marxiste şi cel mai luminos far în oceanul, încă aşa de greu de străbătut, al studiului fenomenelor sociale. Cu toată marea importanţă psihologică de „idee-forţă" a teoriei valorii a lui Marx, devenită un admirabil mijloc de propagandă politică prin revolta trezită muncitorimii contra acumulatorilor de „plusvaloare", teoria economică a valorii-muncă este, între ideile marxiste, mult mai expusă criticei decât teoria istorico-sociologică a determinismului economic şi social.

Fără îndoială, simplificările marxismului, „marxismul vulgar", al atâtor spirite grăbite, exagerările care făceau pe Marx să spună cu humor că el „nu este marxist", dăunează adesea reputaţiei acestei solide construcţii intelectuale. Pretinse „aplicaţii" ale marxismului ca cele din Rusia revoluţionară, unde s'a vorbit enorm de Marx, dar nu s'a pătruns decât foarte rar până la miezul doctrinei lui istorice şi politice (prin definiţie mai mult evoluţionistă, iar nu numaidecât revoluţionară, prin definiţie democratică, iar nu dictatorială şi absolutistă) au înstrăinat şi ele pe mulţi de spiritul învăţăturilor esenţiale ale marelui gânditor. Cel care a avut însă prilejul să cunoască şi să mediteze aplicări ale marxismului la sociologia familiei, ca cele făcute de Heinrich Cunow

1) v. *Karl Kautsky,* Die materialistische Geschichtsauffassung 2 vol. Berlin 1927.

sau la sociologia religiei, ca cele datorite lui Karl Kautsky, a înţeles că ceeace este viu în marxism, mai mult decât revoluţionarismul frazeologic al adoratorilor lui Stalin, este metoda lui ştiinţifică aplicată la istoria spiritului omenesc.

Innoirile sociale şi politice pe care ni le va aduce viitorul, pe care prezentul însuşi ni le oferă uneori în germene, nu vor putea nici ele să treacă peste marele adevăr care se desprinde, nu din litera izolată a cutărui pasagiu, dar din *spiritul* operei lui Karl Marx: *dialectica istoriei nu poate fi nici grăbită de voinţa nerăbdătoare a oamenilor, dar nici ţinută pe loc de interese egoiste de clasă. Nu numai prin revoluţii violente, fenomene excepţionale pe care totdeauna le pregăteşte o lungă evoluţie anterioară, ci şi prin evoluţie lentă îşi realizează istoria ţelurile ei.*

Mirajul revoluţiei mondiale după modelul oferit de Rusia contemporană a zguduit un moment încrederea unora din marxişti în determinismul, considerat prea rigid, al lui Karl Marx, care nu s'ar fi gândit la o revoluţie socialistă în „înapoiata" Rusie. Dar izolarea din ce în ce mai evidentă a revoluţiei ruseşti, fenomen istoric localizat în spaţiu, îndeplinirea idealurilor de dreptate socială în ţările Europei apusene prin metoda democraţiei şi în cadrul evoluţiei, iar nu prin zguduiri sociale catastrofale, vor deschide cu timpul ochii tuturor detractorilor „marxişti", ai fondului ideologic al marxismului asupra marei lor erori.

Şi în momentul în care marxismul nu va mai însemna, pentru omul depe stradă, înfricoşat de o doctrină pe care n'o cunoaşte decât din falsele ei utilizări politice, un cuvânt groaznic, sinonim cu distrugerea civilizaţiei, se vor ceti cu mai multă atenţie şi cu mai multă înţelegere operele lui Karl Marx. Ceeace în ele aparţine unor sentimente şi idealuri trecătoare va fi atunci deosebit de elementul permanent: viziunea de esenţă filosofică a unei societăţi condusă de legi împotriva cărora ceeace putem noi este aproape fără nici o însemnătate. Şi desigur vom acţiona şi în viaţa socială mai bine atunci când vom aşeza la temelia acţiunii, nu iluzia mai târziu chinuitoare, ci cunoaşterea rece a adevărului, supremă bucurie a spiritului omenesc.

David Strauss, Bruno Bauer — îndrăzneţe încercări de a „pozitiva" istoria religiei, de a pătrunde până la realitatea ascunsă sub fantezia, conştientă sau inconştientă, a oamenilor. Ludwig Feuerbach — curajoasă şi adâncă operă de

zeificare a omului cu aspirațiile lui mereu neîndeplinite, în locul transfigurării pe care o face religia. Karl Marx — trecere dincolo de „interpretarea" lumii, către „transformarea" ei (vezi *Tezele* lui Marx asupra lui Feuerbach), dar concepând această prefacere numai ca o consecință necesară, inevitabilă, a legilor care guvernează lumea și societatea. Cu toate deosebirile mari care despart pe acești gânditori și cu toată inegala lor valoare (Feuerbach și Marx se așează, între toți, la o mare înălțime), vederea clară, spiritul realist, curajul intelectual îi asociază.

FILOSOFIA FRANCEZĂ

Tradiționaliștii francezi

De Bonnald: aristocrat francez. Născut în 1753, la Marna, a apucat vremurile turburi din Franța, ceeace l-a silit la un moment dat să emigreze, pentru a reintra în patrie, atunci când Napoleon readuse ordinea.

El fu numit consilier titular la Universitate; sub Restaurație ajunse deputat în 1815, apoi „pair de France" în 1822. A murit în 1848, în orășelul unde se născuse, și unde se retrăsese mai de mult.

Prin propagatorii conservatorismului politic al doctrinei autorității în stat, stabilite pe tradiție și deci, principial, contrar spiritului revoluționar de prefacere integrală și grăbită a societăților, numele lui de Bonnald apare într'o lumină cu totul specială, întrucât ideile sale politice, a ținut să le lege de un sistem, nu metafisic, cum am fi fost oarecum înclinați a crede, după exemplul dat de Platon, ci printr'o teorie care își lua premisele din o cercetare a eului.

De Bonnald a căutat să formuleze astfel o teorie nouă asupra gândirii, așa cum apare în lumina conștiinței proprii, pentruca pe baza acestei teorii psihologice să se ridice edificiul său teologico-politic. Dacă, pentru contemporanul său Joseph de Maistre, Papa ori Regele, tiranul temporal sau spiritual dintr'o societate, sunt necesități derivate din concepția unității, către care omul trebue să tindă pentru a nu cădea în răul moral care e diversificare, multiplicare și variație, pentru De Bonnald, dictatura derivă dintr'o psihologie a limbagiului. Teoria sa se poate formula ca și a lui J. de Maistre, într'o scurtă definiție și anume: omul cugetă având anterior imaginea mentală

a vorbei. Vorba nu este o expresie, ci o forță creatoare sau conducătoare. Limbagiul astfel e mai mult decât o traducere în sunet a unei stări de conștiință: este o forță suprapusă cugetării.

Inainte de a arăta, însă, că acest realism *medieval*, tradus pe planul psihologic, este o exagerație, dacă nu o greșită interpretare de fapte, suntem datori să arătăm legătura care există între această concepție asupra limbagiului și tradiționalismul său politic.

Desfășurarea ideilor lui de Bonnald, ia schema următoare: omul nu e stăpânul gândurilor sale, precum nici nu este creatorul lor. E sclavul vorbirii curente. Dar vorbirea aceasta curentă, are în ea un caracter pur tradiționalist. Noi am primit printr'o experiență ancestrală, comoara aceasta de vorbe și cum ele sunt aceleași, un spirit revoluționar implică o sdruncinare a însăși temeliei judecății, pentrucă introduce în formele exprimării curente, cuvinte, deci idei, cari nu au substrat sufletesc. Cuvintele vechi, după De Bonnald, deci, ar fi un talisman al înțelepciunii, pe care ar fi un păcat creștin sau o eroare filosofică de a-l risipi. Credem, firește, inutil de a arăta că această teorie ingenioasă și originală asupra limbagiului e susceptibilă de o critică fundamentală din punct de vedere politic, nu numai psihologic, prin aceia că se admite implicit că limbagiul la un moment dat ar conține în el puteri divine și adevăruri absolute, pe când o experiență socială ușor de verificat ne arată că prefacerile sociale sunt adeseori efectul discursurilor înflăcărate ori al simplei demagogii a câtorva. Dacă cuvintele sunt cheile prin cari se deschid puterile spirituale, oricând câțiva nemulțumiți pot să pună în locul bogăției verbale dintr'un timp, un bagaj verbal nou, sdruncinând pe cel vechi și atunci concepția tradiționalistă se nărue dela sine. Dacă teoriile lui De Bonnald au astfel o bază fragilă, scrierile sale sunt evocatoare, mai ales prin sublinierea, ce o face asupra puterilor spirituale, față de cele somatice, accentuând astfel, ca și eclecticii, independența dintre suflet și trup.

Uneori De Bonnald este interesant prin singularitatea exemplelor. Puțini ar fi conceput, — așa cum o face De Bonnald, că sinuciderea este o dovadă a libertății sufletului, care caută să se elibereze de corp.

Fără a fi astfel un filosof de sistem și fără a aprofunda probleme esențiale filosofice, totuși el poate fi așezat într'o istorie a filosofiei, pentru tendința manifestă de a lega, ca și

Joseph de Maistre, o doctrină politică a autorităţii de un sistem de filozofie. Dacă De Bonnald nu a putut creia un sistem consistent după forma marilor viziuni metafisice, el are totuşi meritul de a fi văzut că arta guvernării e subordonată unei concepţii fundamentale a vieţii şi că politica nu este un capriciu individual, ci e concluzia ultimă pe planul concretului şi realului, a unei situaţii generale despre lume şi despre om, fără de care conducerea este o şovăire pe cât de capricioasă, pe atât de puţin rodnică în rezultatele ei.

Joseph de Maistre s'a născut la Chambéry în 1734. Tatăl său a fost preşedintele Senatului din Savoya. Vremurile turburi în cari a trăit, îl siliră să stea, când la Laussanne, când la Turin, pentruca în 1820 să se stabilească în Rusia la Petersburg, ca trimis extraordinar şi ministru plenipotenţiar al regelui Sardiniei. Muri după întoarcerea din Rusia, în 1821.

Joseph de Maistre este unul din reprezentanţii cei mai curioşi prin felul lui de a scrie şi de a-şi prezenta ideile dintre aşa numiţii tradiţionalişti francezi. Afirmăm că este unul dintre cei mai curioşi, întrucât rareori un gânditor şi-a expus mai viu şi colorat ideile sale, cari sunt de fapt contrare vieţii însăşi a scriitorului.

Pentru a preţui pe Joseph de Maistre, trebue să facem o distincţie absolută între om şi scriitor, viaţa unuia contrazicând sensul celuilalt, deoarece apologistul pedepsei divine aplicată omului, susţinătorul sancţiunilor crude, era de fapt un blajin, care speria lectorii săi, cu o doctrină a violenţii pe care ar fi fost el însuşi incapabil s'o reealizeze în fapt.

Dar lăsând deoparte acest dezacord dintre viaţa omului şi stilul scriitorului constatăm că ideile sale filosofice — filosofice până la a fi de fapt pur teologice — se rezumă la o mistică oarecum simplistă: unitatea este singura existenţă valabilă şi toată preocuparea conştiinţelor luminate omeneşti, ar fi realizarea unităţii depline. Răutatea este o diversificare, necredinţa în Dumnezeu, o pulverizare a conştiinţei; pe când respectul de autoritate în practicarea binelui ar duce pe om la o unitate fundamentală. In această concepţie, răul moral trece dincolo de sfera moralei, pentrucă se abate dela temelia însăşi a vieţii, care e adevărul, adică unitatea.

Plecând dela această concepţie siluită şi oarecum arbitrară, identificând răul cu minciuna şi binele cu adevărul, el ajunge să-şi formuleze teoria sa, expusă mai ales în cartea

Soirées de St. Petersbourg, la apologia unei politici de autoritate în care papa ori regalitatea, înţelese ca forţe dictatoriale, ar fi mijloacele de conducere cele mai bune ale genului uman. Pentru a împiedeca răul, trebue o forţă politică spirituală ori temporară.

Dictatura religioasă şi dictatura politică, apar în ochii lui J. de Maistre ca o salvare a societăţii omeneştı.

Dar odată ce răul s'a comis în lume şi puterile represive n'au fost capabile să-l înlăture, trebue să urmeze, după părerea lui J. de Maistre, sancţiunea nemiloasă, crudă, pe deplin justificată, într'un sistem de cugetare, care face din imoralitate o sdruncinare a legilor universale.

Nimeni nu a susţinut cu mai multă tărie pedeapsa cu moartea, nimeni mai mult decât J. de Maistre nu s'a făcut mai ferbinte apărător al instituţiei călăului şi au rămas celebre picturile sale asupra marei revoluţii franceze, în care carnagiile, violenţa şi baia de sânge, zugrăvită mai târziu de Anatole France în: „Zeilor li-i sete", sunt arătate de el ca adevărate acte providenţiale, ca acte expiatorii ale păcatelor comise de poporul francez. Bine a făcut Dumnezeu că a aruncat asupra Franţei tot dezastrul revoluţiei dela finele secolului al XVIII-lea, pentrucă omul sau popoarele cari se depărtează dela regula morală trebue să fie pedepsite cu toată cruzimea. Căci numai astfel se restabileşte echilibrul, rupt prin fapta rea.

Inutil să insistăm asupra faptului că aceste opinii nu pot interesa direct preocupările pur filosofice, ele aparţinând mai mult cugetării teologice. Dacă, însă, Joseph de Maistre poate fi citat într'o istorie a doctrinelor filosofice, este, nu atât prin ideile de amănunt, cât prin tendinţa generală de a lega faptele individuale şi de desfăşurarea lor în viaţa cotidiană, de o teorie şi de o concepţie unitară a vieţii.

In acest înţeles Joseph de Maistre este un moralist care-şi propune a reforma societăţile pe baza unei doctrine filosofice, care în ea însăşi — trebue să recunoaştem — pluteşte într'un oarecare vag şi într'o atmosferă mistică, depărtată de preocupările lucide ale filosofiei propriu zise.

Şi dacă e vorba de a deştepta un oarecare interes pentru Joseph de Maistre, să nu uităm şi faptul că el e unul din cei mai pitoreşti stilişti ai Franţei, paginile sale conţinând tot atâtea modele demne de orice antologie ale stilului original, colorat, şi impresionant prin noutatea frazei şi alegerea epitetelor neaşteptate. Prin talent literar, Joseph de Maistre îşi poate

astfel menţine şi reputaţia de gânditor, mai puţin original în el însuşi, decât prin haina în care-şi îmbracă gândul.

Lamennais s'a născut la 1782 la Saint Malo. Condus de firea sa contemplativă şi pasionat în credinţele sale, intră în ordinul călugăresc, la vârsta de 30 de ani.

Lamennais, prin firea sa înclinată spre pasionate credinţe şi prin căldura ce o punea în susţinerea ideilor sale teologice, deveni la un moment dat un şef ascultat al unei întregi generaţii. Dar caracterul său pornit spre extreme de cugetare şi de afirmaţii publice, făcu să fie suspectat şi apoi decretat de Vatican, indesirabil Papalităţii, dupăce el susţinuse omnipotenţa Papei şi Sfântului Scaun, fiind desavuat printr'o enciclică publică în 1832. Se stinse lovit în cele mai adânci speranţe şi convingeri, prin ruptura cu Biserica, pentru care el se afirmase ca unul din cei mai convinşi apărători.

Pe linia filosofilor politici, cari au urmărit o salvgardare a intereselor mulţimii, legând-o de o filosofie personală, Lamennais se înscrie ca un tradiţionalist catolic, pentru care Papalitatea este un pivot dictatorial şi eficace. Lamennais are o viaţă stranie. Mergând rectilin în concepţie, cunoaşte toate decepţiile pe cari oscilaţiile contingenţelor le oferă şi pornind, astfel, dela apologia Papalităţii, tot aşa cum o făcuseră De Bonnald şi Joseph de Maistre, se vede excomunicat de Papă şi indezirabilul unei religii din care el făcuse, cu stoicism exemplar, un credo al întregii lui vieţi.

Lamennais, care cunoaşte prin propria lui experienţă decepţiile rezultate din contradicţiile vieţii, se contrazice şi în lumea convingerilor filosofice, printr'un scepticism radical, transformat apoi într'o filosofie apodictică şi absolută a adevărurilor indubitabile, infailibile şi eterne.

In *L'essai sur l'indifférence, Exquise d'une philosophie,* Lamennais, ca un alt kantian, de o mai simplistă structură metafisică, face o critică a facultăţilor de cunoaştere sufletească, ajungând la un negativism cogniţional de cea mai radicală esenţă. Simţurile ne dau o imagine alterată a lumii. Sentimentul despre noi înşine este schimbător şi nesigur, iar raţiunea nefiind o facultate de sine stătătoare, ci o abilă architectură, care se serveşte de materialele simţurilor, nu poate să dea şi ea mai mult în direcţia certitudinii, decât ceeace a putut avea din precarele date ale simţurilor.

Cum raţiunea în sistemele explicative ale lumii este facul-

tatea dominantă, la care ne ducem pentru a ne orienta pe calea speculaţiei, un sistem sceptic ca al lui Lamennais nu putea să ducă decât la concluzia următoare:

Marile probleme, cari privesc destinul universului ca şi al nostru şi Dumnezeu însuşi, sunt impenetrabile pentru inteligenţa omenească. Totuşi dela acest agnosticism categoric, Lamennais printr'o altă contrazicere reeditată pe planul abstracţional, recunoaşte în raţiune izvorul întreg al conştiinţei despre Dumnezeu, căci în afară de raţiunea personală cu toate deficienţele, insuficienţele şi incertitudinile ei, stă raţiunea colectivă ca o ipostază plotinică, dincolo de personalităţi şi care este fundamentul adevărului suprem.

Gândirea, după concepţia lui Lamennais, ia forma — pentru a întrebuinţa un cuvânt modern — a unui climat, adică a unei ambianţe impersonale, dar puternic învăluitoare a personalităţii şi tradiţia popoarelor nu este altceva decât o conştiinţă confuză a acestei gândiri supreme, care salvează incertitudinile diversificării, prin certitudinea unităţii transcendentale a unei raţiuni superioare.

Se înţelege că această întortochiată reabilitare a raţiunii omeneşti, pe care Lamennais totuşi, o scoborâse de pe piedestalul ei, este făcută într'un scop practic şi anume ca să recunoască bisericii catolice, privilegiul unei tradiţii în care raţiunea impersonală şi supremă se condensează prin milenara stratificaţie a generaţiilor credincioase.

Omul, deci, nu are nevoe să-şi disece cu subtile acuităţi psihologice propriul său suflet, pentru a găsi adevărurile supreme metafizice. El nu are decât să consulte ritualul şi dogmele religiei creştine catolice, pentru a fi pe drumul certitudinii şi la porţile cari duc la toate descifrările sigure ale existenţii. Lamennais este astfel, un metafisician descins din teologie şi un criticist temporar, pentru a ajunge la o credinţă, care face parte inerentă din toată fiinţa sa: crede şi nu cerceta, crede în Dumnezeu şi crede în Papalitate ca în ultimul cuvânt al înţelepciunii.

Şi este atât de convins de infailibilitatea Papei, încât adevărurile bisericii catolice, ele înseşi sunt subordonate voinţei unitare a Papei. Este o teologie simplistă, care, servită de un dar de mare scriitor şi mare orator, putea duce la o întărire a Papalităţii.

Ironia soartei, însă, a făcut ca acest apologist al Papalităţii, să ajungă indesirabil pentru Roma, pentrucă, cu talentul lui de predicator şi cu extremismul convingerilor lui, a creiat

în lumea clericală, curente contradictorii, pasionante, ceeace nu putea conveni disciplinei oarbe a Vaticanului, care face din supunerea dusă până la pasivitate, o metodă milenară, cu succes întrebuinţată.

Aceste idei — susţinute de un temperament înflăcărat şi combativ ca al lui Lamennais, expuse în „Essai sur l'indifférence en matière de religion" — duc în practica vieţii la dictatura omnipotentă a Papalităţii, susţinută pe un criticism sceptic de suprafaţă. Dar, pe lângă concepţiile teologice politice din „Essai sur l'indifférence", trăesc în desfăşurarea credinţelor sale filosofice, susţinerile din „Exquise d'une philosophie" unde se regăseşte o vastă arhitectură metafizică, ducând deasemenea şi la o teologie militantă. In fond ideile din această mult preţioasă „schiţă", iau acest aspect sistematic: Intemeindu-se ca şi în primele sale cercetări filosofice, pe analisa psihologică, condusă de o anumită tendinţă, Lamennais găseşte în fondul ultim al conştiinţei de sine, ideia de existenţă ca far luminos sau ca formulă ajunsă la treapta cea din urmă a abstracţiei. Dar, existenţa ca dată ultimă şi ireductibilă a conştiinţei, se identifică cu Dumnezeu. Continuând argumentarea, Lamennais găseşte că atributele conştiinţei: putere, inteligenţă şi dragoste sunt mai mult decât aspecte, ci simptome în lumea fenomenelor, pentru a vorbi într'un limbagiu străin lui Lamennais — a unei triade divine, ceeace ar distruge ideia consubstanţialităţii, fără de care unitatea Absolutului ar fi compromisă. Dar, în mintea lui Lamennais, triada e o concesie făcută dogmelor, căci în fond aspectele cele trei sunt atribute ale Absolutului, în sensul în care Spinoza le considera ca infinite totuşi.

Existenţa confundându-se cu Dumnezeu, care e deasupra realităţii, lumea ar apare ca o divinitate înfăptuită pe planul omenesc şi atunci se înţelege că un teist fervent creştin, ar susţine un panteism sincer exprimat. Dumnezeu şi lumea sunt consubstanţiale şi lumea este Dumnezeu în limitaţie.

Pentru a eşi din această concluzie, care a ruinat teologia sa creştină, Lamennais recurge la un subterfugiu metafisic: Nimic în lume nu e decât Dumnezeu, dar lumea este o scurgere, o participaţie din substanţa divină, pe care Dumnezeu o răspândeşte, el rămânând ca izvor de creaţie dincolo de ea. Acest sistem de înţelegere a lumii, pe care cu mii de ani înainte îl formulase Plotin prin ipotesa emanaţiei, care exclude imanenţa principiului divin în materie, nu poate fi însă bine închegată în sistemul lui Lamennais, care nu poate recurge la ipoteza

citată, rămânând la opinia că Dumnezeu e lumea însăşi, dar nu consubstanţială ca zeul creator, ci ca o limitaţie vastă a lui.

După cum vedem, arhitectura metafisică a lui Lamennais este o vastă tentativă de explicare a lumii pentru a întări noţiunea de Dumnezeu în sensul creştin, o filosofie politică în care Biserica să conducă prin reprezentantul ei, lumea.

Tradiţionalismul lui Lamennais se sprijină ca şi acela al lui De Bonnald şi Joseph de Maistre, pe un creştinism reînviat filosoficeşte şi reclădit pe baze psihologice şi metafisice. Iar acest creştinism tradiţionalist, este el însuşi o metodă de a întrona în lume principiul autorităţii dictatoriale, ca salvare a societăţilor.

In lumina acestor postulate filosofice, tradiţionalismul francez are un aer de familie cu eclectismul, pentrucă fruntaşii lui ca şi protagoniştii spiritualismului eclectic, din Franţa, fac filosofie tendenţionistă, făcând-o să descindă în practica vieţii.

Pentru ei, problemele de interes pur teoretic ale speculaţiei filosofice, nu au valoare în ele înşile, ci numai prin raport cu chestiunile pe care le ridică viaţa socială şi politică a acelei vremi, prea agitată pentru a nu absorbi preocupările celor mai dezinteresate spirite.

Moralismul acestor curente, explică şi origina şi evoluţia lor.

Eclectismul francez

In istoria filosofiei, eclectismul francez se aşează într'o poziţie oarecum curioasă, întrucât contimporanii lui, stăpîniţi de autoritatea personală a filosofilor ce-l reprezentau ca şcoală de gîndire, erau dispuşi să vadă în filosofia eclectică, ultimul cuvînt al cugetării filosofice, pentru a trece apoi, ca deobicei, printr'o reacţie, la descalificarea acestei şcoale, până la prezentarea lui Taine, care nu a văzut în eclectism decît o formă oratorică şi plină de superficialităţi. Ca deobicei, însă, adevărul fuge de extreme şi se găseşte în echilibrul ponderator dintre laudă şi ponegrire.

Eclectismul a reprezentat, la început, în Franţa şi deacolo mai departe, ceva nou şi ceva care a fost bine să se manifeste; şi anume, a fost o protestare, desigur cam prea violentă şi oratorică, graţie mai ales omului politic ce se numea Victor Cousin, contra sensualismului exagerat al

lui Condillac. Concepţia că viaţa sufletească începe dela contactul unei individualităţi sufleteşti cu mediul înconjurător, nu poate fi o noutate. Originalitatea lui Condillac care mergea pînă la exagerare, era în plasticizarea faimoasei „statui", care era menită să arate în chip intuitiv ce înţelegea el prin *sensualism*. In primul rînd, forma vie a cugetării îşi pierdea în sensualism dinamismul ei propriu, confundîndu-se cu materialul sensorial din care e compus. Viaţa sufletului devenea un cadru, în care se fixează ca fluturii într'un dulap de colecţii, toate senzaţiile noastre. Din afară, vine tot ceeace avem în profunzimea sufletului nostru, care, la rîndu-i, nici nu este altceva decît o formă aglutinată a unei multiplicităţi sensoriale, ce năvăleşte ca un potop peste noi. In imaginea plastică, pe care Condillac o reprezenta, ca să facă înţeleasă concepţia sa, statuia, acoperită în întregime, era supusă unei operaţii de descătuşare treptată. Presupusul operator ridica vălul de pe ochi: statuia vedea totul, dar nici nu percepea lumea altfel decît prin văz. Şi tot asemenea, experienţa repetîndu-se asupra celor cinci simţuri cunoscute în vechea psihologie de atunci, statuia prindea viaţă şi se îmbogăţea cu tot ceeace primea prin simţuri, transformîndu-se într'o statue cu suflet, în locul unei statui inerte. Era o formă, oarecum brutală, de înţelegere a sensualismului, pentrucă reducea puterea sufletească la o pasivă recepţie a sensaţiilor ridicate de pe planul lor material la rangul de: reflecţie, imaginaţie, atenţie, adică la rangurile de conducere, punînd astfel în senzaţie mai mult decît putea suporta.

Dacă sensualismul lui Condillac era astfel o exagerare dăunătoare cugetării, cum este orice exageraţie, trebue să recunoaştem atunci, cu toate criticile ce se pot aduce eclectismului şi anume, că el a fost o reacţie la timp venită contra unei filosofii prea simpliste şi prea mult înclinată ca să ignoreze tocmai esenţa şi specificul vieţii sufleteşti, care este spontaneitatea, dinamismul sintezelor şi putinţei de încordare a ceeace se găseşte răspîndit în el sub formă de sensaţie. Ceeace este caracteristic pentru eclectism, este că el a devenit la un moment dat o protestare, mai mult decît o discuţie academică, cît o atitudine în care politica de stat era amestecată.

Graţie mai ales lui V. Cousin, om politic şi mare orator, spiritualismul deveni aproape o dogmă de stat, o anexă a religiei oficiale şi în aceste condiţii, fireşte că filosofia se

ridica ea însăşi la o activitate socială de primul rang, devenind o forţă socială tutelară, politică şi religioasă. O expunere a teoriilor şi fruntaşilor eclectici: V. Cousin, Jouffroy, Main de Biran, Laromiguière, ne va arăta şi aportul personal pe care fiecare l-a adus în susţinerea noului spiritualism, constatînd în modul acesta, cum fiecare a adus ceva în mersul ascendent al mişcării metafisice din Franţa.

Această privire fugară asupra acestor fruntaşi, ne va arăta şi legăturile pe cari unii dintre ei le pot avea cu curentele moderne ale filosofiei, precum şi aerul de familie dintre ei şi filosofia lui Aug. Comte, care, la prima vedere, pare atît de depărtată de spiritualismul eclecticilor francezi.

Victor Cousin, s'a născut la Paris în 1792, tatăl său fiind ceasornicar. In 1810 el intră — cu o reputaţie ce-l făcuse aproape celebru din liceu — în Şcoala Normală, de curând creiată, unde se pasionă de studiile filologice, studiind în deosebi limba greacă. Studiile filosofice le începu mai târziu, şi poate că numai faptului că Royer-Collard îl însărcină cu suplinirea cursului său la Facultatea de Litere din Paris, îl sili a se devota filosofiei.

Odată pe catedră, ştiu să deştepte un viu interes în public prin talentul său remarcabil de orator, ca şi prin amploarea lecţiilor, el căutând să explice şi să comenteze toate sistemele de filosofie, fără a face din catedră, ca Royer Collard sau Laromiguière, un mijloc de expunere a sistemului de gândire unic, şi aparţinând profesorului. Dar în 1822, el perdu catedra dela Şcoala Normală Superioară, prin suprimarea şcoalei de către guvernul francez de atunci, şi în timpul de 7 ani cât trăi dincolo de profesorat, el se consacră editării operelor lui Procus, traducerei din Platon, şi călătoriilor în Germania. După revoluţia din 1830, Victor Cousin fu readus la situaţiile oficiale de care stătuse depărtat, fiind numit membru în consiliul regal de instrucţie publică, profesor titular la Facultatea de Litere, membru al Academiei, apoi ministru de instrucţie în 1840, în cabinetul Thiers; apoi prin furtuna timpurilor în care trăia el, se vede din nou silit să intre în umbră ca om politic, pentru a i se oferi profesoratul onorar al Facultăţii de Litere, ceeace era un mijloc de a-l pune în retragere şi în viaţa inactivă. El muri în 1867, la Cannes.

Victor Cousin, care este considerat ca şeful şcoalei eclectice, incontestabil că a fost un spirit, care fără să aibă adâncimi susceptibile de a creea ipoteze valabile metafizice,

a reuşit totuşi să infuzeze o viaţă nouă eclectismului şi să-l scoată oarecum de pe planul superficialităţii filosofice.

Eclectismul cu rezonanţe ce veneau din depărtata şcoală a neoplatonismului alexandrin, se întemeiază la Victor Cousin pe o anumită concepţie a puterilor cari ar constitui un fond comun dincolo de individualitatea psihică: un fel de animism raţional sau de raţionalism înăscut, ideie care, desigur, venea în direct conflict cu sensualismul pasiv al filosofiei lui Condillac. Victor Cousin, care este un spiritualist de speţa oarecum oratorică a lui Royer-Collard, maestrul lui V. Cousin, căruia el îi urmează la catedra sa, îşi întemeiază concepţia asupra puterii spirituale, în opoziţie cu puterile materiale ale vieţii, pe un raţionalism sui-generis, pe care îl găsim dealtfel condensat în aceste câteva fraze din cartea sa fundamentală *Du Vrai, du Beau et du Bien:* „adevărurile universale şi necesare nu sunt legi generale pe cari spiritul nostru le scoate, prin mijlocul abstracţiei din lucrurile particulare; căci lucrurile particulare sunt relative şi contigente şi nu pot să cuprindă universalul şi necesarul. Pe de altă parte, aceste adevăruri nu trăesc în ele însăşi; ele nu ar fi în cazul acesta, decât pure abstracţii suspendate în vid şi fără raport cu ceva. Adevărul, Frumosul şi Binele sunt atribute şi nu existenţe. Or, nu există atribute fără subiect; şi cum e vorba aci de Adevăr, Frumos şi Bine absolut, substanţa lor nu poate fi decât existenţa absolută".

Reiese din acest citat, care conţine oarecum esenţa spiritualismului lui Cousin, că adevărurile socotite ca universale, au în concepţia sa, o altă origine decât aceia a abstracţiei, şi că ele denotă o origină desbrăcată de sensualism şi legată de un absolut metafizic şi transcendental. Este un fel de dibuire, sau de alterare a kantianismului, în care formele raţionale sunt apriorice şi deci anticipative sau anterioare datelor senzoriale. Dar, de aci rezultă că, dacă există un fond raţional legat cu absolutul şi care formează oarecum fondul comun al sufletului omenesc, atunci ne putem închipui o teorie filosofică, întemeiată pe această raţiune comună, în care s'au topit diferenţele dintre sistemele explicative ale lumii. Eclectismul nu ar mai fi deci o însăilare naivă de teorii comune scoase din diverşi filosofi, ci un apel oarecum la unitatea raţională ce a servit de izvor sau canava însăşi filosofilor, oricât de deosebiţi ar fi între ei.

Plecând dela această concepţie a unei raţiuni absolute, V. Cousin s'a putut erija în teolog, fervent sprijinitor al bi-

sericii catolice oficiale şi în acelaş timp, s'a crezut în stare de a reduce diversificarea sistemelor filosofice la anumite atitudini sufleteşti cari ar putea fi socotite ca o clasificare filosofică asemănătoare cu clasificările din ştiinţele exacte. Şi după cum mai târziu Auguste Comte schiţa o evoluţie a spiritului omenesc prin reducerea la cele trei stări: religioasă, metafizică şi positivă, V. Cousin enumeră patru atitudini filosofice în toată istoria cugetării omeneşti.

O atitudine este aceia în care omul vede în recepţia senzaţiilor din afară, nu numai treapta iniţială a cunoştinţelor, dar şi factorul capital al activităţii sufleteşti.

O a doua atitudine este contrară sensualismului, punând primatul ideii deasupra sensaţiei, postulând, fireşte, ideile înăscute, principiul ineităţii şi toată gama puterilor spirituale ca opuse datelor sensoriale. Acesta este idealismul, cu toate aspectele lui, dela modesta superioritate a ideii, până la idealismul radical, care neagă sensaţiei chiar şi originea ei externă.

O a treia atitudine, după Cousin, este scepticismul, în care cugetătorul filosof găseşte, în prudenţa afirmaţiilor, o metodă de înţelegere a lumii. Indoiala devine un sistem şi nesiguranţa hotărîrilor o luminoasă intuiţie a puterilor de cari omul dispune, scepticismul fiind un fel de antidot al încrezutelor extremisme de cugetare.

Dar mai este o a patra atitudine filosofică, pe care Victor Cousin în dorinţa lui de clasificare o crede posibilă este atitudinea mistică, cu avânturi spirituale ce depăşesc cadrul raţional, şi cu convingerea că prin revelaţii extrasensibile şi extraraţionale se poate ajunge la adevăruri supreme şi fundamentale. Dela Plotin alexandrinul, până la toţi teologii vechi şi moderni, nuanţa mistică trăeşte ca un curent de înţelegere a necunoscutului suprem, etern şi absolut.

Desigur, acest fel de a vedea a lui Cousin, nu este la adăpost de orice critică, căci aşa de numeroasele faţete ale cugetării filosofice, greu s'ar putea încătuşa în câteva cutiuţe născocite de spiritul normalian al fostului elev al Şcolii Normale Superioare din Paris. Dar trebue să recunoaştem totuşi, că este o încercare fericită de a scoate câteva date permanente din Istoria Filosofiei, anticipând în felul acesta unele încercări moderne cari s'au făcut în această ramură filosofică, înlocuind succesiunea cronologică a sistemelor, prin studierea, indiferent de timp, a problemelor metafizice fundamentale.

Eclectismul lui, dealtfel, este o simplă metodă care duce

la spiritualism şi care porneşte dela o concepţie oarecum personală a lui Cousin asupra raţiunii; şi socotim că această prefaţă din *Fragments philosophiques*, publicate pentru prima oară în 1826, sunt expresive şi semnificative pentru înţelegerea raţionalismului lui Victor Cousin.

„Raţiunea, scrie el, este într'un fel, podul aruncat între psihologie şi ontologie, între conştiinţă şi existenţă, ea se stabileşte totdeodată pe una şi pe cealaltă. Descinde din Dumnezeu şi se înclină spre om; apare în conştiinţă ca un mosafir care-i aduce noutăţi dintr'o lume necunoscută, dându-i o ideie şi o nevoie. Dacă raţiunea ar fi cu totul personală, n'ar avea nici o valoare şi nici o autoritate în afară de subiect şi de eul individual. Raţiunea este deci o revelaţie necesară şi universală, care este prezentă în orice om şi care a luminat pe orice om la venirea sa în lume: iluminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Raţiunea este mediatorul necesar între Dumnezeu şi om, acel logos al lui Pithagora şi al lui Platon, acel verb transformat în trup, care servă de interprret Domnului şi de perceptor omului. Om şi Dumnezeu, împreună. Fără îndoială, nu acesta este Dumnezeul absolut în majestatea sa indivizibilă; dar este manifestarea în spirit şi adevăr; nu e fiinţa fiinţelor, dar Dumnezeul genului omenesc".

Nu ne ascundem părerea că această concepţie a unei raţiuni impersonale şi personale totodată, nu ar duce la contradicţii psihologice, sau n'ar deschide porţile unui fel de panteism în care substanţa divină ar fi imanentă omului, lucru ce ar intra în grav conflict cu creştinismul catolic şi oficial al lui Cousin, el de multe ori confundând catedra cu Biserica. Dar, concepţia despre raţiune, ne arată că spiritualismul său are legături cu raţionalismul integral şi cu concepţia unei puteri raţionale, care stabileşte fondul comun al sufletului omenesc. Inutil să mai subliniem asupra depărtării voite, de Cousin, între un sensualism ce făcea pe om orb sensaţiilor din afară, faţă de un raţionalism în care omul devine sufleteşte un interpret al fiinţei absolute.

Iar cât priveşte concepţia sa despre „eclectism" este necesar, pentru reconstrucţia veridică a filosofiei sale, să reproducem aci, *prefaţa manifest* din „Du Vrai, du Beau et du Bien".

„Deobicei, se insistă ca să se reprezinte eclectismul ca fiind doctrina de care se leagă numele nostru. Declarăm, însă: eclectismul, fără îndoială, ne este foarte scump, căci este în

ochii noştri lumina istoriei filosofiei, dar focarul acestei lumini este în altă parte.

Eclectismul este una din aplicaţiile cele mai importante şi cele mai folositoare ale filosofiei ce profesăm. Dar nu este principiul. Adevărata noastră doctrină, adevăratul nostru drapel, este spiritualismul, această filosofie, tot atât de întemeiată ca şi de generoasă, care începe cu Socrates şi cu Platon, pe care Evanghelia a răspândit-o în lume; pe care Descartes a prezentat-o sub formele severe ale geniului modern, care a fost în secolul al XVIII-lea, una din gloriile şi forţele patriei, care a pierit împreună cu mărirea naţională a secolului a XVIII-lea şi pe care la începutul secolului nostru Royer Collard a reabilitat-o în învăţământul public.

I se dă, pe drept cuvânt, numele de spiritualism, pentru că esenţa sa este de a subordona simţurile, spiritului şi de a tinde prin toate mijloacele pe care raţiunea le manifestă ca să ridice şi să mărească pe om. Această filosofie ne arată spiritualitatea sufletului, libertatea şi responsabilitatea acţiunilor omeneşti, obligaţia morală, virtutea desinteresată, demnitatea justiţiei, frumuseţea clarităţii, şi dincolo de limitele acestei lumi, ea ne arată pe un Dumnezeu, autor şi tip al umanităţii".

Pentru a desăvârşi portretul omului de promovare filosofică, de care ne ocupăm aci, este bine a scoate în relief şi meritele sale ca om de cultură generală. V. Cousin are meritul, în afară de acela de a fi dat un prestigiu oficial culturii filosofice, şi pe acela de a fi introdus în Franţa, gustul de erudiţie importat de el din călătoriile făcute în Germania. In acele mari volume intitulate: „Fragments philosophiques", cercetătorii de filosofie găsesc amănunte interesante despre gânditorii vechi, şi dela el avem deasemenea operele lui Procus în 6 volume, o traducere completă a operii lui Platon în 12 volume, ceeace ne arată preocupările meritorii şi savante ale lui V. Cousin, deşi Taine, care e un necontestat adversar al eclectismului, contestă, fără dreptate, meritele de erudit ale omului politic şi ale marelui orator, care prin felul de spirit are atâtea asemănări cu Rousseau, în felul sentimental şi aprins în care-şi îmbracă ideile şi convingerile sale.

Victor Cousin apoi, şi în aceasta se vede că el posedă ceva mai mult decât un meşteşug oratoric, a făcut ca, cuvintele sale să nu rămână închise într'o sală de curs, reuşind să creieze în Franţa oarecum o modă filosofică şi mai ales reuşind să facă a gravita în jurul său şi pe alţi profesori

şi gânditori, cari, grupaţi sub eticheta eclectismului, prezintă fiecare contribuţii personale, nu lipsite de interes, la cercetările filosofice din Franţa acelei epoce.

O expunere succintă a acestor filosofi, ne va arăta acest lucru.

Jouffroy, născut la 1796, în satul des Pantets, pe unul din dealurile Jurei, era fiul unui proprietar agricol cu o oarecare bunăstare, aşa ca el să nu cunoască faza de lipsuri prin care au trecut cele mai multe din personalităţile creatoare. Urmă Şcoala Normală Superioară, având reputaţia unui bun student, iar audierea cursurilor lui Cousin dela Şcoala Normală îi creiă gustul pentru studiile filosofice. Profesă filosofia ca profesor ajutător al cursului lui Royer Collard.

Jouffroy, poate, fără excepţie, să fie considerat, cu Main de Biran, ca unul din cei mai fini psihologi pentru vremea sa şi mai ales ca unul din acele spirite cari, influenţate de Cousin, au văzut în psihologie ceeace mult mai târziu va fi punctul de plecare al filosofiei bergsoniene, ca şi acela al filosofiei lui Schopenhauer,. şi anume au văzut în psihologie punctul de plecare spre metafisică. Desigur, opinia că cercetarea introspectivă poate fi o metodă ontologică, se întemeiază pe o ipoteză ingenioasă şi anume, că, întrucât noi înşine facem parte din existenţa universală, ascuţimea conştiinţei de sine va trebui să dea informaţii mult mai revelatoare decât o cercetare cosmologică a lumii. E deajuns să ne gândim că Schopenhauer găseşte fundamentul lumii printr'o analiză sufletească, fixându-se asupra voinţii ca principiu ordonator al lumii, iar că Bergson vede în *durată* elementul ultim la care conştiinţa ajunge, pentru a înţelege marele necunoscut de dincolo de noi. Poate nu este prudent a îngreuna filosofia lui Jouffroy cu tot ceeace ştim din alte filosofii în direcţia aceasta a importanţei psihologiei ca metodă metafisică. Totuşi, un istoric imparţial al doctrinelor filosofice nu poate elimina concepţiile eclecticului francez asupra importanţei psihologiei în filosofie, precum nici nu ar trebui să ignoreze subtilitatea analizelor lui Jouffroy, făcute cu multă dibăcie în lecţiile sale universitare.

Un punct, asupra căruia a insistat Jouffroy cu deosebire, a fost acela care astăzi ni s'ar părea inutil şi anume demarcaţia, clară şi precisă, între materie şi suflet. Dacă opoziţia acestor două concepţii nu ar cere o ingeniositate deose-

bită din partea unui filosof care venea în Franța după Descartes, ea are totuşi o importanță prin accentul pus de Jouffroy pe viața sufletească analizată cu dibăcie.

Făcând apel la analiza conştiinței, Jouffroy găseşte în conştiință fenomenele intelectuale cari sunt de două feluri: adevăruri relative şi adevăruri absolute. Adevărurile relative, atât timp cît sunt legate de acțiune, prin chiar aceasta sunt legate de un corp şi ca atare ele aparțin mai mult fenomenului sensibil, deci pe ultimul plan al vieții spirituale, pe când adevărurile absolute, cari sunt după împărțirea trihotomică a lui Cousin: adevăr, frumos şi bine, n'au o legătură cu dorința, se ridică dincolo de sfera sensibilă şi intră în aceia a fenomenelor pure sufleteşti.

In această lume a conştiinței pure, eul apare în lumina conştiinței ca o forță inteligentă liberă, simplă şi indentică, şi Jouffroy insistă asupra acestor caracterizări ca să stabilească o demarcație şi mai evidentă dintre viața sufletului şi existența materială.

Jouffroy revine deseori în scrierile sale asupra demarcației şi se statorniceşte pe planul bine definit al unui spiritualism care, dacă nu e susținut prin cercetări prea adânci, are însă în sprijinul lui o convingere şi o căldură comunicativă ce dovedeşte tendința filosofiei lui Jouffroy ca şi a celorlalți contimporani eclectici, de a reacționa cu putere contra sensualismului lui Condillac, Şi pentrucă vorbim de fizionomia generală a aşa numiților filosofi clasici în Franța dela finele secolului al XVIII-lea, suntem atraşi spre latura morală a doctrinelor lui Jouffroy.

Ca şi ceilalați eclectici, filosoful de care ne ocupăm urmărea prin filosofia sa o ameliorare morală şi socială a societății şi ca atare, el era atras spre cercetarea destinului vieții omeneşti.

Acest destin, ca şi la vechii stoici, derivă din natura umană, care e o manifestare perfectă a libertății. Prin libertatea noastră internă noi putem fi morali, aplicând astfel într'o formă mai accesibilă mulțimii, morala metafizică a lui Kant, care şi ea se întemeiază pe existența în noi a unei libertăți de esență numenală.

O altă figură a eclectismului francez, este şi Laromiguière, născut la 1756, în Levignac şi a cărui viață este strâns legată cu evenimentele marei Revoluții Franceze al că-

rui contimporan a fost, dar temperamentul său liniştit îl făcu — deşi era prietenul lui Sieyès, care a jucat un atât de activ rol în timpul revoluţiei — să se retragă din însărcinările ce primise ca magistrat în tribunalul revoluţionar.

Sub Imperiu, înfiinţându-se Universitatea, fu numit profesor la Facultatea de Litere din Paris, unde nu funcţionă decât doi ani.

Dela el au rămas *Le cours de philosophie, Eléments de métaphysique* şi câteva discursuri academice. Sistemul lui Laromiguière face oarecum transiţia între sensualismul lui Condillac şi reacţia violentă ce a produs-o în contra acestei concepţii eclectismul francez, prin Victor Cousin, Royer Collard şi Jouffroy, deoarece el ca şi Condillac admite o singură facultate generatoare a tuturor celorlalte, dar care nu este sensaţia, ci atenţia.

Atenţia ne dă concepte precise, dar ea însăşi n'ar putea creia peisagiul sufletesc, fără intervenţia raţionamentului şi comparaţiei. Avem astfel, trei facultăţi primordiale: atenţia, comparaţia şi raţionamentul, cari constituesc totalitatea omului psihic. Făcând abstracţie de artificialitatea acestor subdivisiuni sufleteşti („facultăţi" după Laromiguière) ar trebui să vedem în el pe un filosof care, împreună cu Main de Biran, a scos în evidenţă puterile de spontaneitate şi de dinamism ale sufletului prin intervenţia atenţiei — factor iniţial şi activ în mecanismul sufletesc.

Şi este adevărat că, fără a fi un activist, în sensul lui Main de Biran, Laromiguière poate fi clasificat în rândul gânditorilor ce au susţinut imposibilitatea reducerii conştiinţei la o aglutinare de sensaţii. Câteva rânduri scoase din cartea lui „Le cours de philosophie", ne va dovedi acest lucru:

„Prin atenţie, care concentrează sensibilitatea asupra unui singur punct; prin comparaţie, care o împarte şi care nu este în fapt decât o îndoită atenţie; prin raţionament, care o împarte şi care nu e decât o îndoită comparaţie, spiritul devine o putere, el lucrează, *el face,* şi cum sufletul lucrează în trei moduri deosebite şi cum din acest triplu fel de a lucra rezultă ştiinţele cu cari se mândreşte mai mult natura noastră, într'atât cât ea tinde să devină o fiinţă inteligentă, sufletul este o putere care se compune din trei puteri, el are trei puteri, şi nu are decât pe aceste".

Nu ne vom opri — cum scriam mai sus — asupra unei atât de arbitrare trihotomii, dar vom recunoaşte că în Laromiguière se distinge tendinţa de a scoate din psihologie

concepţia pasivităţii intelectuale, aşa cum o prezenta Condillac.

Laromiguière, deci, fără a fi un atât de franc adversar, ca ceilalţi enciclopedişti francezi, al sensualismului, rămâne totuşi ca unul din cei ce au recunoscut puterile active ale spiritului nostru, în contrazicere cu concepţia simplistă sensualistă, care făcea din conştiinţă un material amorf de sensaţii.

Un alt eclectic este Royer Collard (Pierre Paul). El se născu la 1763, urmă studiile de drept la Paris şi fu atras prin agitaţiile timpului în care trăia, în viaţa politică, fiind ales deputat sub Convenţie.

O notă caracteristică a vieţii sale a foşt austeritatea şi sobrietatea care îl făceau să ducă un trai monahal. Cu un temperament ca al lui, a trebuit multă insistenţă pentru că să-l facă a primi să fie profesor de Istoria Filosofiei la Facultatea de litere din Paris.

Collard, apoi, ocupă postul de bibliotecar al Universităţii, la moartea lui Laromiguière. El a făcut parte din Parlament, intrând în 1831. Muri la 1845.

Despre el începem cu o caracterizare şi denigrare a lui Taine, care era un adversar al eclectismului francez, mergând până la ridiculizarea fruntaşilor lui.

Pentru a-l arăta în culorile cele mai puţin serioase, el ne povesteşte o anecdotă cu privire la felul cum Royer Collard şi-a compus sistemul său filosofic.

Numit de curând profesor de filosofie la Sorbona, era încurcat, neştiind anume ce sistem va putea preda, tradiţia franceză cerând atunci ca profesorul să aibă un sistem al său şi să nu se mulţumească cu rolul de comentator al sistemelor altora. Trecând pe la anticari, găseşte o biată carte străină, ignorată, locuitoare veche a cheiului, ale cărei pagini nimeni nu le întorsese afară de vânt. Titlul ei: „Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens comun", par le docteur Thomas Reid. Cartea a fost o revelaţie pentru Collard, sistemul era găsit, el se va întemeia pe sensul comun, ca să combată sensualismul lui Condillac.

Nu ştiu cât este de autentică anecdota povestită de Taine. Dar, ceeace este sigur, este că Royer Collard nu a fost un servil interpret al filosofiei scoţiene din acea vreme, ci un psiholog, adaos la seria Cousin, Jouffroy, Main de Biran, Laromiguière, cari au deşteptat un viu interes pentru cercetările psihologice, investigând cu multă ascuţime a spiritului de ob-

servaţie, peisagiul vieţii sufleteşti. Royer Collard este atras astfel spre cercetarea valorii sensaţiei în complexul psihic, şi aceasta pentru a înlătura concepţia sensualistă în explicaţia sufletului.

După Royer Collard, sensaţia este un simulacru al realităţii, întrucât percepţia externă este o afirmaţie a eului, adică o proectare în afară, a ceeace se primise într'un fel sau altul prin simţuri, şi oricari ar fi explicaţiile ce s'ar da percepţiei, trebue să recunoaştem că la Royer Collard se întrevede influenţa lui Main de Biran, prin admiterea unui dinamism mental, radical deosebit de pasivitatea sensorială la care ne ducea, fie Locke la Englezi, fie Condillac la Francezi. Dar cea mai bună dovadă a spiritualismului pe care l-am putea numi dinamic, al lui Royer Collard, este explicaţia ce o dă duratei ca fenomen subiectiv, ce se aşează pe planul chiar al unei esenţe universale.

Pentru importanţa ca şi pentru seriozitatea lucrului, socotim util a reproduce, din Royer Collard, următorul pasagiu, care pare fi o adevărată anticipaţie a filosofiei lui Bergson:

„Astfel, deşi eu concep durata lucrurilor ca independentă de a mea, totuşi, şi cum nu-mi aduc aminte decât de mine, şi cum durata mea este singura de care eu am conştiinţă, eu deduc din durata mea, durata lucrurilor. Pe timpul duratei mele concep durata, prin durata mea singură eu pot s'o apreciez. Cu alte cuvinte, noi nu găsim durata în afară de noi; singura durată care ne este dată, e a noastră. Când o avem, ea introduce în minte concepţia unei durate comune tuturor fiinţelor şi independentă de a noastră ca şi toate fenomenele lumii materiale. Dar, pentru a aprecia această durată, pentru a o supune măsurei, trebue să o legi de izvorul său; acolo numai ea reintră în puterea noastră căzând sub observaţia puterilor noastre. Noi nu trăim în timp singuri, dar în ordinea cunoştinţei, orice durată emană din aceea, ai căror depozitari vremelnici suntem noi. Durata este un mare fluviu care nu-şi ascunde izvorul său, cum face Nilul în deşert, dar ea nu are nici izvor, nici ţărmuri, nici vărsări. Acest fluviu curge în noi şi numai în noi putem să observăm şi să măsurăm cursul său".

Dar, atitudinea sa francă faţă de sensualismul lui Condillac, care îl şi statuiază ca pe unul din cei mai categorici adversari ai sensualismului, este demarcaţia psihologică — inteligent făcută — dintre datele sensoriale şi apriorismul — aşi putea

spune kantian — al datelor raționale. Iată câteva formulări, nu lipsite de interes și găsite în lecțiile sale asupra filosofiei lui Reid, pe care nu a transcris-o pasiv, cum insinua malițios Taine.

Aprofundând noțiunea de substanță și aplicând-o la spirit, el scrie: „Dacă sufletul este o colecție care percepe o altă colecție, aceasta ar fi o adunare, care are virtutea de a aduna".

Condillac spune că *eul* este o colecție de senzații, dar din două lucruri unul: sau prima senzație este simțită, sau nu e simțită; dacă ea nu este, să se explice ce poate fi o senzație care nu este simțită; dacă este simțită, există *un eu*, care o simte. *Eul* este prima senzație; el este, așadar, altceva decât o colecție de senzații.

...„Trebue să existe la temelia colecției un lucru în care stau calitățile și pe cari colecția nu le creiază".

Și într'alt loc, Royer Collard expune ineitatea spațiului, deci o nouă lovitură dată sensualismului, care este o ipoteză a actualității și simultaneității dintre lume și percepție, în modul următor:

„Noțiunea de spațiu este actualmente în inteligența noastră. Noi nu putem reconstrui prin memorie o epocă în care ea să nu fi fost prezentă. Ne este imposibil de a concepe un lucru în afară de spațiu. Suntem siliți de a-l concepe ca infinit. Ne este imposibil de a ne creia o imagine sensibilă a spațiului infinit; lucrul acesta numai îl concepem. Spațiul este conceput ca etern și indestructibil. E o noțiune necesară, care ne impune o credință absolută. Această noțiune nu derivă din experiență; nimeni dintre noi nu a văzut infinitul, nici nu derivă din raționament; de unde atunci izvorăște principiul? Trebue să-l raportăm la o lege specială și primitivă a inteligenții noastre".

Este ușor de subliniat aci, felul de a argumenta a lui Royer Collard, asupra ineității și infinității spațiului, care este atât de apropiat cu argumentarea lui Kant asupra aceluiași fapt de conștiință.

Dar nu insistăm asupra acestei analogii, mulțumindu-ne a reține din ofensiva sa asupra sensualismului o notă comună a eclecticilor francezi din secolul al XIX-lea, întemeiată pe o fină analiză a noțiunilor cari condiționează sensația, și deci sunt apriorice, față de actualitatea sensorială.

Royer Collard ne apare, astfel, ca un gânditor înzestrat cu mult simț psihologic și față de el un istoric imparțial al filosofiei nu poate avea decât o atitudine de stimă integrând

atmosfera acelui timp în judecata ce el ar face-o asupra eclecticilor francezi.

Dacă nu ar fi decât interesul ce l-au deşteptat pentru analisa prin conştiinţă în creiarea psihologiei şi încă atât ar fi deajuns pentru a li creia dreptul de a sta la un loc de cinste în evoluţia sistemelor de gândire metafisică.

Eclectismul francez, fără să reprezinte o fază hotărîtoare în istoria filosofiei moderne, trebue să recunoaştem că a adus cu el o notă importantă, legând filosofia de directivele generale ale statului şi făcând astfel din cercetările abstracte metafisice tot atâtea mijloace de o mai bună guvernare a statului.

Filosofia în concepţia lui Victor Cousin, Royer Collard şi ceilalţi, nu constituia numai un învăţământ încadrat în nevoile culturale, dar în ea se vedea şi o politică de stat ca şi un mijloc de întărire a religiei, atât de turburate în vremea marei revoluţii franceze.

Eclectismul reprezintă astfel o reacţiune faţă de spiritul individualist şi de tendinţele materialiste, pregătind oarecum astfel, pe departe, pe tradiţionaliştii De Bonnald, ori Joseph de Maistre, ori Aug. Comte. Desigur, că, pentru a ne opri la positivismul lui Aug. Comte, s'ar părea curios de a stabili o legătură între spiritualismul de nuanţă creştină, cu o filosofie care se aşează pe planul negării concepţiei metafisice şi care trece dincolo de puterile de investigaţie ale conştiinţei omeneşti.

Dar filosofia lui Aug. Comte, plecând dela concepţia positivistă în explicarea lumii, urmăreşte stabilirea unei doctrine morale, precum faimoasa ierarhie a ştiinţelor tinde la crearea Sociologiei, care de fapt ar fi ştiinţa unei bune conduceri în viaţa socială.

Tendinţele morale şi sociale ale filosofiei positiviste cari se concretizează în acea stranie religie positivistă a lui Auguste Comte ne arată cum fondul ultim al cugetării filosofului francez, era ameliorarea omului pe căile etice. Şi din acest punct de vedere apropierea între eclectici şi Auguste Comte nu este aşa de hazardată, cum s'ar părea la prima vedere.

După trecerea în revistă a celor mai însemnaţi reprezentanţi ai şcolilor filosofice, cari din motive metodologice au fost asezaţi în „eclectici" şi în „tradiţionalişti", făcând să încorporăm în aceste grupări pe unii din cei mai cunoscuţi filosofi francezi ai veacului al XIX-lea, credem că este timpul

a sublinia un aer de familie între ei, — şi o comunitate de origină şi scop, care uneşte pe spiritualiştii eclectici cu tradiţionaliştii susţinători ai autorităţii în stat.

Şi unii şi alţii, pleacă dela o convingere şi anume că, după turburările produse de marea revoluţie, şi de mişcările felurite ce ea a creiat, nu este deajuns o Restauraţie, inspirată de gândul refacerilor materiale şi sociale, dar trebue şi o Restauraţie a liniştei în sufletul omenesc şi creiarea în el a acelor comandamente etice, cari să-l scoată din nesiguranţă, din oportunismul prezentului şi din haosul criteriilor morale. Pentru Victor Cousin, sau pentru Joseph de Maistre, filosofia enciclopediştilor, naturalismul lui Rousseau, concepţiile celor ce sunt socotiţi ca părinţii intelectuali ai marei Revoluţii dela finele secolului al XVIII-lea, sunt adevărate toxine sociale, contra cărora trebue reacţionat în felurite chipuri, adică după eclecticii spiritualişti întărindu-se ideea transcendentă a sufletului, în sensul creştin — suflet pur şi etern — iar după tradiţionalişti, creindu-se o autoritate dictatorială, Monarh absolut sau Papa.

Se înţelege că aceste tendinţe de restaurare morală, sunt sprijinite în ultima analisă de felurite concepţii metafisice, dar fondul rămâne acelaşi: E vorba de a înlătura din conştiinţă, imagina periculoasă a unui individualism liber, ori a unei concepţii materialiste a vieţii şi a uitării comandamentelor acelea cari scot pe om din făgaşul scăderilor şi versatilităţilor şi-l leagă de Cer prin o încredere în puterile lui interne sufleteşti sau în ascultarea pasivă a poruncilor divine.

Cu aceste directive, origină şi scopuri, se înţelege că eclectismul ca şi tradiţionalismul francez, se aşează în rândul filosofiilor sociale, şi în cadrul sistemelor de morală pentru care ultima raţiune de a fi a unei visiuni sau intuiţii filosofice, este găsirea drumului pentru mântuirea omului şi pentru ordinea istorică şi socială.

In acest înţeles, eclectismul şi tradiţionalismul sunt sisteme legate de atmosfera unei epoci, şi de nevoile unui timp. Fără „anticreştinismul" lui Voltaire, fără cultul „Raţiunei" (eliberate în mod eronat de Raţiunea divină) admis de Enciclopedişti, şi am putea adăuga fără furtuna socială care a turburat societatea franceză dela finele secolului al XVIII-lea şi la începutul celui al XIX-lea, poate că eclectiştii şi tradiţionaliştii nu ar fi existat, şi nu s'ar fi manifestat în forma în care îi cunoaştem azi. Timpul le-a imprimat şi coloratura gândurilor şi metodele de restaurare morală.

Spiritualismul: Maine de Biran

Filosofia franceză a veacului al XVIII-lea, caracterizată printr'o accentuată notă socială, a înregistrat, odată cu ultimile decenii ale secolului, apariţia unui curent de pronunţată atitudine analitică, interioară. Dela concepţia politică şi juridică a unui Montesquieu, Voltaire sau Rousseau, dela concepţia socială şi economică a lui Turgot şi Condorcet, — trecând printr'un tradiţionalism dogmatic şi potolit ca în doctrina lui J. de Maistre, Du Bonald sau Lamennais — cugetarea franceză a ajuns la interpretarea sensualistă a cunoaşterii, reprezentată de Condillac, De Tracy sau Cabanis.

Această mişcare „ideologică" însă nu poate fi încadrată în limitele stricte ale secolului al XVIII-lea. Sub o formă modificată, dar continuând acelaş punct de plecare şi interpretare iniţială, ea apare în concepţia filosofică a lui Maine de Biran. Spre deosebire de „ideologie" însă, care afirmă primatul indiscutabil al sensaţiei în explicarea fenomenelor sufleteşti de orice grad, Maine de Biran consideră sufletul ca o realitate complexă, pentru a cărei pătrundere e necesară o metodă complicată, în care intră în egală măsură: fiziologia, patologia, observaţia interioară şi analiza.

Filosofia „biranistă" ne oferă exemplul unei construcţii succesive, impusă fără îndoială de un temperament înclinat către reflecţie şi analiză interioară, fără a pierde însă contactul cu domeniul vieţii publice active.

In adevăr, Maine de Biran a ocupat în diferite momente ale vieţii, funcţii politice şi sociale, sortite a-l îndepărta de actul pur al reflecţiei şi a-i întrerupe atitudinea pasivă şi izolantă a cugetării.

Născut la Bergerac în 1766, fiu al unui medic cunoscut prin instrucţia şi caracterul său excepţional, de Biran — care îşi adaogă mult mai târziu numelui propriu, numele unui mic domeniu din Périgord — a primit cunoştinţele elementare în colegiul „doctrinarilor" din Périgueux. Revoluţia l-a surprins fără carieră, vădind în plus o mare atracţie pentru studiile de psihologie ale lui Condillac, Locke, Helvetius.

Suspectat mult timp ca absolvent al şcoalei „corpului de gardă", el reuşeşte totuşi să obţie încrederea noului regim, astfel încât în 1795 e numit administrator al departamentului Dordonei, iar în 1797 — pe timpul directoratului — este ales reprezentant în comitetul „celor 500". Retras, în urma loviturii

de stat dela 18 Fr., el duce mai departe studiile sale de filosofie, scriind în 1802: *Mémoire sur l'habitude*, care a şi fost încununat cu premiul secţiei de ştiinţe morale a „Institutului", în urma concursului la care fusese prezentat. In anul 1804 publică *Rapports de l'Idéologie et des Mathématiques* şi — deşi sguduit de un teribil eveniment familiar: dispariţia soţiei sale, de care se simţea profund ataşat [1]) — are tăria de a-şi termina prima lucrare, în care exprimă un punct nou de vedere în contrast cu filosofiile metafizice şi sensualiste, anterioare: *Mémorie sur la décomposition de la penseé*, premiat de „Institut" în anul 1805. Acest memoriu conţine ideile esenţiale expuse ulterior în *Mémoire sur l'aperception immédiate*, memoriu care obţinu menţiunea onorabilă la Concursul instituit de Academia din Berlin (1807), şi în *Mémoire sur les rapports du physique et du moral*, încununat de Academia din Copenhaga în anul 1811, — care nu fură publicate în cursul vieţii autorului.

Deja din anul 1806, când fu numit prin decret imperial subprefect de Bergerac, activitatea sa ştiinţifică fu dublată de o viaţă publică intensă. Ales deputat în 1812, el făcu parte din comisiunea celor „cinci" care — în anul 1813 — avură curajul să-l sfătuiască pe Bonaparte pentru o politică de pace onorabilă şi pentru restituirea libertăţilor publice suprimate. In 1813, după abdicarea Impăratului, Maine de Biran ocupă funcţia de chestor al Camerei (1815); apoi fu consilier de stat în 1816 şi deputat de Bergerac dela 1818 la 1824, când muri.

In tot acest interval, compuse o serie de lucrări, care îi întregiră reputaţia de gânditor original şi fecund. Printre cele mai cunoscute, menţionăm: *Mémoire sur les perceptions obscures, Les rapports des Sciences naturelles avec la Psychologie, Les fondements de la morale et de la religion, Journal* şi opera în care încearcă o nouă redactare a lucrărilor anterioare: *Nouveaux essais d'Anthropologie*.

Fizionomia psihică a lui Maine de Biran se caracterizează printr'un temperament timid, instabil, lipsit de un perfect echilibru în acţiune, incert şi bazat pe un substrat fiziologic debil. „Journal"-ul său ne indică, după propria-i mărturisire, „o slăbiciune naturală de spirit", datorit continuei agitaţii interioare, neliniştei, ce îi întoarce privirele către lumea interioară a vieţii psihice, subiective. „Sunt convins", spune el,

1) Scrisoare către amicul său, Dégérando; Oeuvres complètes vol. III, publiées par P. Tisserand, Libr. F. Alcan, Paris.

că nu sunt bun pentru treburile acestei lumi; ele mă turbură fără folos. Nu preţuiesc decât prin reflecţie şi singurătate; de-aş puteà regăsì această valoare"[1]). Această agitaţie interioară nu e însă produsul lumii externe şi nu îşi poate găsì acolo remediul: „Când suntem agitaţi în mod interior, totul produce distracţie şi nici cea mai profundă singurătate nu ne-ar putea linişti".

Din această cauză, Maine de Biran nu s'a identificat niciodată cu funcţiunile-i publice, pe care le îndeplineà cu rezervă şi corectitudine reţinută. Fire meditativă, de o rară sensibilitate, atras de tumultul vieţii interioare, el se analizà cu rară voluptate şi penetraţiune. Filosofia sa poartă pecetea acestei trăsături sufleteşti. Veşnic nemulţumit de rezultatele cercetărilor sale, încercând să împingă cât mai adânc analiza şi reflecţia, Maine de Biran a construit o filosofie a experienţii, supusă observaţiei profunde dar — în mod fatal — necomplecte. Descoperirea unor aspecte noui ale realităţii psihice îl sileşte să-şi revizuiască continuu caracterizările, să-şi complecteze ideile, iar — în ultimii ani ai vieţii — să încerce o nouă redactare a întregii operi, pe baza sensibilităţii religioase.

Astfel, pe când în „Mémoire sur l'habitude" şi în „Mémoire sur la décomposition de la pensée" Maine de Biran îşi menţine — în majoritatea ideilor — fidelitatea faţă de ideologia lui Cabanis şi De Tracy, în „Nouveaux essais d'Anthropologie" afirmă existenţa unei sensibilităţi superioare în faţa infinitului, în care se găseşte fundamentul vieţii religioase. Viaţa spiritului pur lipsit de determinare fiziologică şi urmărind realizarea ideii de perfecţiune — constituie ultima etapă în evoluţia gândirei „biraniste".

*

Doctrina filosofică a lui Maine de Biran îşi are originea în filosofia lui Condillac şi în „ideologia" propriu-zisă, reprezentată de De Tracy şi Cabanis.

Condillac, Cabanis şi De Tracy, afirmaseră primatul factorului sensorial în cunoştinţă. După Condillac spiritul se reduce la un aglomerat — sub forme variate — de sensaţii. Există, în concepţia acestui gânditor, o explicare genetică a tuturor funcţiunilor sufleteşti prin intermediul noţiunii de sen-

1) *Journal intime*, Nov. 1815, Edition La Valette-Monbrun, p. 193, sq.

sație transformată. Memoria, rațiunea, voința, sunt funcții derivate din sensații.

De Tracy evită o interpretare genealogică a funcțiilor sufletești. Teoria lui Condillac îi apare simplistă și artificială. In adevăr, după el, Condillac a exagerat procesul de distincțiune a facultăților, și a creiat numai din simpla lor funcțiune, facultăți speciale: ex.: imaginația și reflecția. Totodată, există anumite moduri ireductibile ale sensibilității, care nu se pot reduce la sensația rudimentară; acestea sunt: voința, judecata, simțirea și amintirea. Dacă pentru Condillac, conștiința noastră primește forme de cunoaștere din lumea externă, De Tracy introduce un factor nou în explicarea fenomenelor cunoștinței: mobilitatea. Sufletul nostru nu mai e total supus influenței lumii externe; el nu are decât o pasivitate parțială, căci numai prin mișcare putem constata rezistența și deci face posibil actul cunoașterii.

Maine de Biran introduce o nouă distincție în interpretarea fenomenului sensorial. Pentru el, în sensație trebuie să distingem două elemente deosebite[1]), ce îi dau tonalitatea și îi creiază funcțiile ei diferite: elementul *pasiv*, pe care se bazează stările afective, inconștiente (somn, catalepsie, nebunie) și imaginația; și elementul *activ* ce caracterizează funcțiile inteligenții (rațiunea, memoria, conștiința, ideile, categoriile) adică viața perfect conștientă. Deci clasificarea facultăților corespunde gradului de activitate al conștiinții. De fapt, sufletul nu se poate reduce în întregime la sensații. Operațiile intelectuale, care se bazează pe elementul motor, activ, ce caracterizează actul de conștiință, se îndepărtează de senzații. Funcțiile intelectuale sunt superioare și chiar contrarii sensațiilor. Dovadă e lipsa de coincidență între sensații, ce constituesc fondul vieții primitive și animale, și inteligența propriu-zisă, prin care se distinge omul de animal. Deasemeni efectul contrar pe care îl are „obișnuința" asupra celor două feluri de funcții sufletești; sub imperiul obișnuinții, percepțiile sensibile își pierd intensitatea, pe când ideile și raționamentele trec într'o fază de incontestabilă clarificare.

Aceste constatări, la care ajunge Maine de Biran prin analiză și reflexie, sunt produsul unei metode originale, pe care o introduce el în sezisarea fenomenelor sufletești.

1) *P. Tisserand*: Oeuvres complètes de Maine de Biran: Mémoire sur la décomposition de la pensée. Libr. F. Alcan, Paris.

Maine de Biran este convins, că atât erorile fiziologiştilor cât şi acele ale filosofilor metafiziciani sunt datorită metodelor utilizate.

Metoda filosofiei naturaliste şi fiziologice (Baçon, Locke, Condillac şi Cabanis) consta în observarea fenomenelor psihice şi în determinarea legilor ce le corespund: o adevărată metodă fizică introdusă în psihologie. Gândirea cercetătorului era îndreptată către viaţa interioară; dar „interioritatea" nu este o condiţie a identităţii dintre subiect şi obiectul cunoaşterii: fenomenele psihice sunt tot atât de exterioare şi distincte faţă de subiectul ce cugetă, ca şi obiectele lumii externe. Sezisarea faptului primar al conştiinţii, graţie acestei metode, e — în fond — o iluzie.

O similară obiecţie aduce Maine de Biran metodei ontologiste. Filosofii raţionalişti studiază concepte despre lucruri inteligibile, dar care sunt obiecte de cugetare complect deosebite de subiectul cercetător.

Ambele metode sunt deci, obiective: raţionalismul ca şi empirismul nu surprind procesul creaţiei spirituale în sine, ci numai în consecinţele lui obiective.

Impotriva lor, afirmă M. de Biran necesitatea unei metode profunde şi radicale, care să coboare până în substratul activităţii subiectului creator. Această metodă va trebui să respecte în întregime „interioritatea" fenomenelor sufleteşti. Căci în afară de obiectele gândirei există un subiect cugetător; este evident, că mijloacele de cunoaştere a obiectelor nu pot fi identice cu procedeele pentru sezisarea gândirii în procesul ei creator. Se impune deci, necesitatea unei „ideologii" *subiective*, „care — închizându-se în esenţa subiectului gânditor — să caute a pătrunde raporturile intime pe care el le susţine cu sine însuşi, în exercitarea liberă a actelor sale intelectuale" [1]).

Maine de Biran afirmă necesitatea unei metode egal depărtate de sensualism şi de atitudinea metafizică: un *realism psihologic*, care exprimă sforţarea noastră de a sezisa gândirea sub toate aspectele, atingând însuşi gradul perfecţiunii.

Cunoştinţa noastră nemijlocită este „subiectul", *eul* personal. Experienţa primă şi necondiţionată e aceia a eu-lui; certitudinea cunoştinţii este tot în eul conştient.

Această serie de constatări repune pe primul plan al aten-

1) Oeuvres de M. de Biran, tom. III, publ. par P. Tisserand. E. Alcan Paris, Intr. p. XLI.

ţiei, criteriul „conştiinţei" carteziene, ca punct de plecare în procesul cunoaşterii. Descartes însă nu renunţase la speculaţiunile de ordin metafizic, căutând să precizeze conceptul de substanţă, „res cogitans", complect deosebită de materie, „res extensa". Aceasta e o veritabilă metodă raţionalistă, obiectivă. Impotriva ei, M. de Biran afirmă valoarea unică a „reflecţiunii', actul psihic prin care subiectul cugetător înlătură toate condiţiile interioare şi exterioare de natură a împiedica autosezisarea vie a realităţii interioare. „A reflecta", înseamnă a atinge punctul central al vieţii sufleteşti.

*

Prin metoda reflecţiei interioare, sezisăm, în acelaş timp, gândirea şi actul ei creator. Factorul determinant al cunoaşterii e deci, acţiunea psihică interioară: *efortul voluntar.* Voinţa constituie fiinţa şi creiază cunoştinţa noastră. Dacă Descartes afirmase că unica condiţie a existenţii e cugetarea, M. de Biran pune la baza realităţii: voinţa. In locul unui raport dialectic dela gândire la existenţă, el stabileşte un raport „nemijlocit", între actul prin care „eul" există şi actul prin care se cunoaşte [1]). Efortul interior şi rezistenţa lumii externe sunt doi termeni indisolubili. Cunoaşterea presupune acţiunea, căci o gândire fără activitate se contopeşte cu obiectul ei. Voinţa este factorul, care dă conştiinţă — existenţii obiective.

Oricât s'ar părea de clară această concepţie a cunoştinţei, M. de Biran distinge mai multe grade ale facultăţii de cunoaştere, corespunzătoare diferitelor faze de desvoltare şi complicaţie a proceselor sufleteşti.

Pentru el, noi nu ajungem imediat la conştiinţa voinţii, centrul vieţii interioare, ci străbatem mai multe forme de manifestare ale funcţiunii de cunoaştere, dela sensibilitatea primară la voinţa intelectuală şi morală. Trăim în acelaş timp: o viaţă animală, dominată de percepţii instinctive şi pasive, o viaţă umană, stăpânită de percepţii intelectuale şi active, şi în sfârşit o viaţă divină, caracterizată printr'un simţ al realităţii supra-sensibile şi o incontestabilă tendinţă morală.

In caracterizarea primelor două domenii de viaţă psihică, M. de Biran păstrează interpretarea sensualistă a „ideologiei". Viaţa inferioară e numai *afectivă* şi *reprezentativă.* Subiectul cercetător se confundă cu obiectul cunoaşterii, de care e

1) Oeuvres de M. de Biran, publ. par P. Tisserand, tom III, Intr. p. XXXVII.

afectat în mod variat, şi pe care nu reuşeşte decât să şi-l reprezinte în imaginaţie. Valoarea funcţiei sensoriale este indiscutabilă, căci ea constituie — în special sub forma simţurilor superioare — punctul de plecare al cunoaşterii [1]). Facultăţile intelectuale nu pot fi explicate în desvoltarea lor continuă, dacă nu ne ridicăm la origina afectivităţii sensoriale. „Tot ceiace e în intelect, nu numai *a fost* în simţuri, dar *este* şi acum în ele, ca instrument sau mijloc indispensabil de operaţie exercitată şi constatată în mod real; zic totul, fără excepţie; numai *virtualităţile* sau *formele* abstracte nu sunt în simţuri, dar ele nu sunt nicăiri dacă nu în semnul convenţional, care constitue întreaga lor fiinţă logică" [2]). Sensualismul lui M. de Biran e, deci, atât de accentuat, încât nu dispare complet nici în interpretarea formei superioare de cunoaştere, a vieţii religioase şi morale, în care sentimentul infinitului şi al ideilor supra-sensibile e datorit tot unui simţ organic: simţul religios.

Viaţa *intelectuală*, propriu-zis umană, se caracterizează prin două operaţiuni de cunoaştere: *percepţia* şi *reflecţiunea*.

Percepţia e o funcţie intim legată de simţurile superioare; văzul, auzul, tactul, pun la dispoziţia gândirii un material imens şi constituie un punct de sprijin pentru a pătrunde adânc în domeniul ei. Dar percepţia se realizează numai datorită *efortului motor*, care face posibilă cunoaşterea însuşirilor de formă, poziţie, volum, etc., ale obiectelor. De aceia organele, capabile de mişcare, sunt şi organele cele mai superioare ale percepţiei. Prin ele se realizează efortul voluntar şi se înregistrează rezistenţa lumii exterioare. A gândi înseamnă a te mişca. „Baza întinsă şi solidă a cunoaşterii, nu există pentru noi decât în desfăşurarea efortului; ea nu e măsurată şi circumscrisă decât de mişcările de care dispunem" [3]). Gândirea e un discurs interior.

Efortul eu-lui prinde într'un contrast imediat rezistenţa non-eului. Astfel percepţia clară a obiectului sezisat e complectată de *conştiinţa* activităţii efortului, în opoziţie cu atitudinea pasivă a factorului sensorial. Reflecţia, care coincide cu intensificarea conştiinţii, este produsul întoarcerii, asupra ei în-

---

1) *M. de Biran:* Mémoire sur les perceptions obscures, publ. par P. Tisserand, Coll. „Les classiques de la philosophie", Libr. Arm. Collin, p. 10.

2) *P. Tisserand:* Oeuvres de M. de Biran, tom IV, p. 148, F. Alcan, Paris.

3) *Ibidem*, p. 152.

săşi, a unei acţiuni oprite în curs de exerciţiu. Reflecţia este condiţia gândirii umane, care se identifică cu eul, iar *efortul* este actul esenţial la care se reduce viaţa intelectuală şi umană.

E locul să menţionăm, că metoda reflexivă a lui M., de Biran nu se identifică cu introspecţiunea, de care o desparte funcţia raţionamentului; căci reflecţia ne oferă atât cunoaşterea — primă analiză — a caracterelor esenţiale ale eului, cât şi acele ale vieţii afective sau ale vieţii impersonale. Deasemenea, reflecţia nu se confundă cu analiza logică şi ipotetică, căci „ea îşi are punctul de sprijin în datele imediate ale conştiinţii, ale căror consecinţe le desvoltă fără îndoială prin raţionament, dar având grijă întotdeauna de a le verifica printr'o observaţie potrivită"[1]).

O facultate, prin excelenţă intelectuală, este *memoria*. Pentru Condillac memoria era o sensaţie prelungită. Locke o concepuse ca pe un fenomen psihic, compus din imagine dublată de reminiscenţă. Maine de Biran o explică în funcţie de reflecţie.

Memoria nu este — pentru el — o simplă reprezentare, ci o rechemare voluntară a actelor precedente. In actul memorativ, subiectul nu-şi aduce aminte de lucruri, ci de el-însuşi. Ne amintim actele printr'o liberă determinare a voinţii, căci ideia este inseparabilă de conştiinţa actelor voluntare. Funcţia determinantă e reflecţia, care se aplică la acte; numai în acest mod ea reproduce imaginile în amintire: obiectul amintirii e deci actul, nu imaginea.... Eficacitatea reală a numelor[2]), nu constă atât în reproducerea directă a imaginilor, care conservă întotdeauna în parte caracterul lor de spontaneitate şi independenţă, cât în rechemarea actelor care.... retrăiesc încă prin semn, în copie sau ideie, o complectează sau o transformă, elaborând-o din nou"[3]). Memoria complectă e deci o funcţie „activă", care reconstruieşte în conştiinţă actele ce au determinat percepţiile anterioare ale subiectului cunoscător.

Concepţia lui M. de Biran asupra memoriei, e, în realitate, o teorie a *formării ideilor generale,* conceptelor şi noţiunilor tipice, prin recunoaşterea caracterelor comune a fenomenelor. Recunoaşterea nu este numai un moment al funcţiei

---

1) *P. Tisserand:* Oeuvres de M. de Biran, Tom. III, Intr. p. LIV F. Alcan, Paris.
2) Nume corespunzătoare obiectelor perceptibile. *N. A.*
3) *P, Tisserand:* Oeuvres de M. de Biran, tom IV p. 187,

reprezentative, ci este însăşi conştiinţa identităţii actelor sau operaţiunilor înregistrate.

M. de Biran supune actul esenţial al vieţii intelectuale, efortul voluntar, la o minuţioasă analiză, ale cărei concluzii sunt tot atât de departe de fiziologişti ca şi de idealişti.

Descompunerea funcţiunilor gândirii[1]), duce la o distincţie iniţială între factorul sensorial, care este în permanentă modificare, şi eul *unitar*, neschimbător. Din experienţa internă se nasc *principiile ştiinţifice*, „categoriile", generale ale cunoştinţei. Descartes susţine originea înnăscută a ideilor generale, distincte prin caracterul lor „evident". Iar Leibniz consideră existenţa lor *virtuală*, independentă faţă de reflecţie. Pentru „eu", ideile generale sunt exterioare, originea lor fiind într'un principiu universal, instituit de Divinitate: *armonia prestabilită*.

O atitudine intermediară în conceperea ideilor generale e exprimată de filosofia kantiană. In adevăr, Kant prezintă formele generale ale sensibilităţii şi înţelegerii, dotate cu un caracter *pasiv* în procesul de înregistrare a materialului exterior; dar în acelaş timp, ele sunt factorii unui proces *activ*, ce prelucrează materialul furnizat de simţuri.

M. de Biran afirmă, că distincţiile făcute de filosofiile idealiste anterioare nu reprezintă o descompunere reală a gândirii, ci se referă mai curând la o lume abstractă, la o ficţiune, în care ştiinţa şi cugetarea înlocuiesc realitatea psihică adevărată, Cunoaşterea intimă a funcţiilor sufleteşti se transformă, astfel, într'o analiză logică lipsită de un substrat concret. Pentru a avea însă o cunoştinţă reală a funcţiilor intelectuale, trebuie să ne coborâm în substratul procesului lor creator.

In locul raţiunii şi al experienţii externe, metode susţinute în contradicţie de raţionalişti şi empirişti, M. de Biran recomandă ca mijloc de cunoaştere: *experienţa interioară*. Prin această metodă surprindem, în plină acţiune, procesul voluntar. Categoriile generale, formele tipice ale cunoaşterii, ne apar ca produs al experienţii interne, cristalizare a efortului voluntar împotriva stărilor efemere ale conştiinţii. Forţa, unitatea, identitatea, cauzalitatea, etc., îşi au baza în experienţa internă; ele sunt în conştiinţa noastră, nu în realitatea naturii exterioare.

---

1) *Idem*, tom, III

Noţiunea de „cauzalitate", îndeosebi, a constituit întotdeauna o rezistenţă în calea aplicării sistemelor de teorie a cunoaşterii.

Exceptând concepţia kantiană, care o reduce la o simplă formă tipică a intelectului: categorie, — cauzalitatea a primit, în istoria doctrinelor filosofice, variate forme de interpretare. Dar explicaţia cauzalităţii la M. de Biran pare îndreptată în special, împotriva concepţiei filosofului englez D. Hume.

După Hume, subiectul cunoscător nu are conştiinţă de faptul că el însuşi reprezintă o forţă motrice. Simţim nevoia de a ne mişcà, şi apoi simţim însăşi mişcarea organică în diferite funcţiuni. Ca şi Malebranche, Hume afirmă că procesul de cauzalitate nu reprezintă o creaţie, ci numai o *succesiune* între două fenomene. Distincţia între cauză şi efect o face momentul ce precedă succesiunea, care nu e decât aşteptarea actului de mişcare.

Consecvent teoriei sale psihologice, M. de Biran pune la baza cauzalităţii *efortul voluntar*. In aceiaşi clipă a acţiunii, noi avem conştiinţa voinţei noastre şi a rezistenţii, pe care ea o întâmpină; eul activ şi non-eul, sunt termeni care se află în conştiinţa noastră, în connexiune imediată. Dacă nu putem surprinde legătura fizică, evidentă şi necesară, putem sezisà rapid această legătură —, ce depăşeşte lumea simţurilor, în acţiunea eu-lui, printr'o intuiţie directă. Ideia de cauză, dobândită astfel, devine — printr'un proces de inducţie şi generalizare o adevărată *lege* a cauzalităţii.

Aceiaşi noţiune esenţială o aplică M. de Biran şi în determinarea operaţiunilor logice. Procesul de formare al noţiunilor, al judecăţilor, raţionamentelor, este produsul unui „act" de voinţă. Tot astfel enunţarea unei judecăţi, ce presupune deslipirea unui atribut dela subiect — substrat al însuşirilor obiectului — şi trecerea ei la predicat nu reprezintă decât un act voluntar. Din lumea externă noi nu putem constata decât agregate de însuşiri; singur „eul", e substratul lor permanent, care le organizează şi le verifică în vederea unei cunoaşteri exacte.

In sfârşit dela experienţa psihologică se trece la cunoştinţa *metafizică*. Crearea cunoştinţelor generale e o încercare de explicare a universului prin intervenţia *efortului voluntar*. M. de Biran se apropie astfel de concepţia lui Leibniz asupra

existenţii. Realitatea adâncă e de natură spirituală şi voluntară, iar forţa creatoare e de natură psihică, interioară.

*

Filosofia lui Maine de Biran e caracterizată printr'o originală metodă de cunoaştere: *experienţa internă*, şi prin afirmarea noţiunii esenţiale de *efort voluntar*.

In privinţa metodei pe care o propune concepţia „biranistă", ea suscită o rezervă iniţială.

M. de Biran a insistat asupra distincţiei care trebuie făcută între „experienţa internă" şi analiza psihologică obişnuită, prima având un caracter original şi subiectiv, a doua fiind obiectivă şi deformând realitatea sufletească. Această insistenţă arată caracterul fragil şi inconsistent al „experienţii interne".

Sezisarea actului voluntar, printr'o intuiţie directă, nu este un act de cunoaştere propriu-zisă. Ca şi actul de cauzalitate, a cărui legătură clară şi evidentă este insezisabilă, cunoaşterea efortului voluntar este mai mult un act de convingere lipsit de verificarea necesară. M. de Biran crede că reflecţia, care e la baza funcţiilor intelectuale superioare, nu poate fi o metodă pur raţională, pentru a nu artificializà analiza interioară, transformând-o într'o metodă logică şi dialectică, aşa cum apare în sistemele de filosofie raţionalistă. Dar păstrând integral caracterul psihologic subiectiv, metodei pe care o propune, M. de Biran îi răpeşte posibilitatea controlului şi fundamentul raţiunii. De aci şi până la atitudinea „mistică" ce caracterizează a treia formă a vieţii umane — viaţa religioasă şi morală — şi ultima etapă a vieţii filosofului, e o cale deschisă, lipsită de orice obstacol. Plecând dela „voluntarism" şi „experienţă internă", M. de Biran a sombrat în „misticism", atitudine ce presupune absorbirea voinţii şi a propriei personalităţi de către graţia supranaturală.

Dar însuşi *voluntarismul* lui M de Biran nu este în afară de orice rezerve critice. Spre deosebire de concepţia lui Schopenhauer, cu care este sincronă, „voinţa" la M. de Biran este produsul experienţei subiective. Aci însă „biranismul", recurge la o simplificare. „Maine de Biran pare a confunda ideia de cauză în general cu aceia de cauză motrice în particular, ideia de voinţă cu aceia de forţă"[1]). In ade-

1) *Alfred Fouillée*: Histoire de la philosophie, pag. 420, Libr. Delagrave, Paris, 1926.

văr, afirmaţia că efortul este „inseparabil" şi simultan cu existenţa obiectelor, în conştiinţa actului voluntar, pare lipsită de fundament; sensaţia de rezistenţă e mai curând un răspuns organic voinţii de mişcare. Adevărata voinţă ar fi — sub raport psihologic — voinţa care acţionează asupra ei-însăşi, eliberată de efortul motor şi de caracterul forţei mecanice, cu care o identifică M. de Biran.

Privită sub alt aspect, teoria cu ajutorul căreia „biranismul" încearcă să derive din „actul voluntar", toate operaţiile psihice, apare insuficientă. Dacă eul constă din efortul voluntar, atunci nu e unic şi invariabil, căci actele de voinţă sunt multiple şi schimbătoare.

Maine de Biran s'a văzut silit să admită un „eu" *actual*, modificabil, şi un „eu" *virtual*, şi permanent. Virtualitatea, însă nu mai e act de experienţă. M. de Biran contrazice propria sa metodă de cercetare [1]).

In sfârşit, explicarea întregului sistem cognitiv şi intelectual prin acţiunea voinţii, constituie una din cele mai mari dificultăţi ale concepţiei „biraniste". Această dificultate e vizibilă în special când e vorba de explicarea noţiunilor esenţiale în filosofie, pe care Kant le denumeşte „categorii". Astfel în conceptul de „cauzalitate", M. de Biran postulează legătura indisolubilă între cauză şi efect. Dar cauza şi efectul sunt fenomene distincte, care constituiesc o dualitate evidentă: raportul dintre ele primeşte uneori chiar aspectul de contrast [2]). Respectând criteriul logic elementar, nu putem afirma identitatea fenomenelor ce se succed, în raport de cauză şi efect. „Când este vorba de a fundà o afirmare universală ca principiul de cauzalitate pe cunoaşterea propriei cauzalităţi în actul voluntar, raţionamentul lui M. de Biran e defectuos: cum să conchidem, dela activitatea pe care simţim că o exercităm noi, la permanenţa „eu-lui, în momentele în care el nu acţionează?" [3]).

Totuşi concepţia filosofică a lui Maine de Biran şi-a verificat vigoarea în filosofia modernă. Chiar azi există o mişcare „biranistă", afirmând primatul voinţii şi caracterul mistic şi subiectiv al acţiunii.

---

1) *I. Petrovici.* Curs inedit de Istoria filosofiei moderne, predat la Universitatea din Iaşi.

2) *Ibidem.*

3) Histoire de la philosophie par Emile Bréhier, tom. II; Le XIX-e siècle Paris, 1927.

Pentru noi însă, aceiace rămâne din filosofia lui Maine de Biran, este conştiinţa voinţii interioare ce aspiră la libertate, ideie care tinde la realizarea perfecţiunii în desvoltarea personalităţii umane.

Pozitivismul francez

La începutul secolului al 19-lea asistăm în Germania la elaborarea unei filosofii romantice viguroase şi îndrăsneţe, cu Fichte, Schelling şi Hegel, pe când în Franţa, din contră, apare o filosofie pozitivistă, cu Saint-Simon şi Auguste Comte, care e drept că la început e fără răsunet, mai ales în cercurile oficiale şi reprezentative, dar este caracteristică acestei epoci. Cum se explică faptul că cele două culturi s'au angajat în direcţii ce contrastează aşa de isbitor, când împrejurările istorice le impuneau preocupări apropiate? Nu se poate vorbi de o reacţie a geniului francez sub forma pozitivismului la romantismul care înflorea în Germania, pentru că filosofia germană era aşa de puţin cunoscută la Paris, încât este neverosimil să presupunem că, prin presiunea ce-a exercitat, a provocat reacţia spiritului francez. Dealtfel, Franţa a avut pe acea vreme o mişcare romantică originală şi puternică în literatură, care, fără îndoială, s'a format şi a existat independent de filosofia dominantă atunci.

Deasupra epocii plana un imperativ mai de seamă: afirmarea şi desăvârşirea geniului naţional. Cele două popoare au răspuns diferit la aceiaşi nevoie spirituală, cel german cu o filosofie romantică, care înseamnă deslănţuirea şi afirmarea sgomotoasă a ceea ce e subiectiv şi ideal în suflet, cel francez cu o filosofie pozitivistă, care înseamnă afirmarea şi organizarea conştiinţii în ceea ce e obiectiv şi concret în ea. Contrastul între felul de a cugeta al celor două categorii de filosofi este şi mai puternic: gânditorul romantic restrânge lumea la conştiinţa sa, fără să-şi dea seama cât de fragil este acest suport, şi se complace în iluzia că mintea lui nu creează numai cunoştinţele dar şi lumea exterioară, cu conţinutul şi cu rânduiala ei; din contră, gânditorul pozitivist diminuează rolul conştiinţii şi o priveşte pe aceasta ca ataşată strâns de lumea externă şi se complace în convingerea că aceasta nu numai că se bucură de o existenţă obiectivă dar că dictează şi princi-

piile de organizare a vieţii individuale şi colective. Constrastul între romantismul german şi pozitivismul francez nu decurge dintr'o înfruntare ocazională şi superficială a celor două culturi, ci din geniul etnic ce zace în fiecare.

Pozitivismul este un curent filosofic care se caracterizează printr'o metodă şi un spirit propriu: metoda consistă în a considera ca adevărate numai cunoştinţele întemeiate pe experienţă şi verificare technică, iar spiritul pozitiv consistă într'o sete nepotolită de ceea ce e concret şi obiectiv. In aceste două caractere ale pozitivismului recunoaştem metoda şi spiritul ştiinţific, de unde rezultă că el urmăreşte să înlocuiască filosofia cu ştiinţa. Inlocuirea filosofiei cu ştiinţa s'a încercat în două feluri: s'au adunat cunoştinţele ştiinţifice fundamentale şi s'au ordonat într'o sinteză, care a fost prezentată ca filosofie, este cazul lui Auguste Comte; s'a înlăturat filosofia şi a fost înlocuită cu ştiinţele aşa cum există, e cazul aşa numitului *scientism* contemporan, o ramură desprinsă din pozitivism.

Pe cale istorică, cu fapte bine stabilite, se poate dovedi că pozitivismul îşi are originea în mişcarea ştiinţifică. Ar trebui însă să începem cu întâiele teorii ştiinţifice şi să urmărim progresele făcute în acest domeniu. In toate timpurile ştiinţa a influenţat gândirea filosofică, dar până în pragul sec. al 19-lea n'a fost aşa de puternică să pretindă s'o înlocuiască. Filosofia pozitivistă apare în Franţa numai datorită tradiţiei formate în admosfera nouă din jurul Enciclopediei, care a provocat o mare încredere în puterile şi drepturile raţiunii, făcând din ştiinţă cea mai de seamă operă a spiritului uman şi depozitara adevărurilor definitive. Saint-Simon şi Aug. Comte, principalii reprezentanţi ai pozitivismului francez, susţin cu tărie că ei numai continuă şi desăvârşesc opera începută în Enciclopedie de Diderot şi D'Alembert. In adevăr, şi enciclopediştii şi pozitiviştii au avut ca scop să înlăture teologia şi metafizica şi să le înlocuiască cu ştiinţa, cu alte cuvinte, să fundeze o filosofie care să respecte cu stricteţe condiţiile metodei şi ale explicării ştiinţifice.

Pozitivismul, fiind filosofia care vrea să respecte condiţiile cugetării ştiinţifice, va purta ca marcă distinctivă caracterele ştiinţii. Cum ştiinţa nu acceptă înlăuntrul ei decât cunoştinţe bine întemeiate, cu ajutorul experienţii şi a verificării technice, tot aşa şi filosofia pozitivă va considera ca adevărate numai cunoştinţele cărora le corespunde în afară de conştiinţă un obiect real, de natură să le asigure independenţa în aşa mă-

sură ca oricine să le poată controla. Spiritul uman constată și verifică adevărurile științifice cu două feluri de instrumente, logice și technice, din care pricină se admite în știință numai ceeace este experimentat și demonstrat. Dar demonstrația folosește ca termeni numai rezultatele experienții, niciodată nu se avântă dincolo de ea fără să devină o combinație zadarnică de noțiuni. Prin urmare, spiritul se servește de logică numai ca să interpreteze, să limpezească și să generalizeze rezultatele obținute pe cale experimentală. Aceasta face Comte când tăgăduește logicii dreptul de a exista ca știință independentă și susține că ea trebue privită ca teorie a metodei împrăștiată în diferitele științe care o folosesc.

Spre a satisface condiția științii, care consistă în a admite ca adevărat numai ceea ce e constatat și verificat, pozitivismul a eliminat orice cunoștință care poartă un caracter subiectiv și individual. Astfel, pozitivismul aruncă peste bord experiența interioară și intuiția suprasensibilă, deasemenea și deducția care se reduce la desvoltarea formală a noțiunilor, tocmai isvoarele de cunoaștere de care se servește cu predilecție metafizica romantică.

Pozitivismul a împrumutat dela știință un caracter în jurul căruia s'a făcut mare sgomot și care singur e de natură să definească această atitudine filosofică. Știința se mărginește să exploreze raporturile dintre lucruri și se abține dela teorii asupra naturii lor intime, ca dela o pretenție cu desăvârșire zadarnică. De aci pozitivismul trage concluzia că spiritul trebue să renunțe a căuta cauzele lucrurilor, pentru că înseamnă să urmărească o himeră. Dar tocmai metafizica este aceia care se încumetă să descopere și să conceapă esența intimă și cauzele absolute ale lucrurilor. Pe urma științii și chiar trecând dincolo de ea, pozitivismul ia un caracter net antimetafizic.

Așa dar, denumirea de pozitivism se atribue concepțiilor care se abțin în chip hotărît dela tentația de a depăși experiența, cea cercetată și exprimată în cunoștințele științifice, și de a crede că mintea umană poate să conceapă și să cunoască realitatea în mod absolut. Ori de câte ori mintea noastră încearcă să evadeze din cadrul experienței și pornește să navigheze în absolut, ne apare în față, spune E. Littré, „un océan pour lequel nous n'avons ni barque ni voile". Domeniul cunoștinții sigure este închis între frontierele experienții.

De aci ar putea să fie scoasă părerea, mai cu seamă de

cei ce se grăbesc să descopere obiecţiuni, că pozitivismul, când susţine că nu cunoaştem realitatea în chip absolut, afirmă incapacitatea raţiunii şi contribue la discreditarea ei. Când pozitivismul afirmă că cunoştinţa noastră nu depăşeşte experienţa, nu vrea să spună că există o realitate ce nu poate fi cunoscută ci numai că orice cunoştinţă care pretinde să depăşească experienţa este o pură plăsmuire a imaginaţiei. Pentru el ştiinţa reprezintă unicul fel de a cunoaşte dar şi cel definitiv, de unde rezultă că are îndrăsneala, contrar acuzaţiei ce i se aduce, să afirme hotărît că raţiunea e capabilă să cunoască realitatea în chip integral şi definitiv.

Credem că nu e lipsit de interes să menţionăm şi împrejurările istorice care au provocat apariţia şi înflorirea pozitivismului în Franţa. Suntem obligaţi s'o facem şi pentru motivul că reprezentanţii acestei filosofii, Saint-Simon şi Aug. Comte, au avut conştiinţa că elaborarea pozitivă este o necesitate istorică.

Pozitivismul urmează imediat Revoluţiei şi îşi propune să dea societăţii o alcătuire nouă. In adevăr, ideologia revoluţionară nu dărâmase numai ordinea economică şi politică, sdruncinase puternic întreg sistemul de convingeri morale şi religioase. Conştiinţa publică avea nevoie de principii şi credinţe noui, care s'o disciplineze şi s'o repună pe drumul creaţiunii organice. Problema reformei sociale, a „reorganizării sociale", cum se exprimă ideologii din acea vreme, se punea cu insistenţă în faţa gânditorilor. Saint-Simon şi Aug. Comte şi-au asumat rolul de reformatori şi în acest scop au făcut apel la ştiinţă. Ştiinţa întrunea calităţile necesare acestei înalte chemări; reprezenta cea mai de preţ achiziţie a inteligenţii, era formată din cunoştinţe recunoscute ca exacte şi definitive, se prezenta ca principalul factor al vieţii practice, se bucura de încrederea tuturor spiritelor şi nu risca să provoace controverse, era menită, prin descoperirile şi invenţiile ei ingenioase, să îmbunătăţească condiţiile materiale şi morale ale oamenilor, etc...; aceste considerente erau de ajuns să facă din ştiinţă idolul unor cugetători.

Sec. al 18-lea francez a atribuit ştiinţii un caracter subversiv şi a considerat-o ca adversară neînduplecată a teologiei şi a regimului politic, încât victoria ideilor revoluţionare a fost privită ca triumful ştiinţii asupra teologiei. In faţa lui Saint-Simon şi Aug. Comte, care s'au format în atmosfera revoluţionară, s'a pus dela început alternativa: ştiinţa sau teo-

logia, alături de aceasta şi metafizica, întru cât se ocupă cu problema absolutului şi încearcă să asigure teologiei o bază raţională. Investirea ştiinţii cu direcţia spirituală a societăţii înseamnă deci eliminarea cu desăvârşire a teologiei şi a metafizicii. Spre a-şi îndeplini cu succes acest rol, ştiinţa se transformă în filosofie pozitivă şi devine o putere spirituală din care emană credinţe religioase, regule morale, coheziuni afective, principii de orânduire politică şi economică.

Saint-Simon.

Unele spirite mari, excitate de gustul pentru aventură, au pus deseori mai mult geniu în viaţă decât în opere, încât viaţa lor se contopeşte cu opera. Saint-Simon face parte dintre acestea. Intre viaţa şi concepţia sa este o strânsă corespondenţă. El a fost rând pe rând soldat, mercenar, speculator de bunuri şi om de afaceri, copist şi filosof, reformator social şi profet, aristocrat de cea mai înaltă distincţie dar şi glotaş de cea mai joasă condiţie, a cunoscut viaţa îmbelşugată şi luxoasă dar şi mizeria cea mai crudă, fiind obligat un timp să trăească din mila unui fost servitor al său. In cursul multiplelor meserii şi a diverselor ranguri sociale, Saint-Simon a rămas acelaşi, plin de visuri şi de elan, gata oricând să mai încerce soarta. Singur şi-a rezumat viata astfel: „ma vie a été une série d'expériences".

Contele Henri Claude de Rouvroy de Saint-Simon s'a născut la 17 Octombrie 1760 în Paris. Descinde dintr'o familie foarte veche, care, după spusele lui, numără ca cel mai îndepărtat strămoş pe Carol cel Mare. Pare să fi fost numai o legendă născocită şi cultivată de familia sa, dar s'a imprimat aşa de adânc în sufletul lui Saint-Simon, încât i-a turburat copilăria cu ideea că îi este rezervat un destin demn de strămoşul său. A excitat până la limita anormalului firea sa predispusă la exagerare şi aventură. Pe când era copil îşi instruise servitorul să-l trezească dimineaţa cu vorbele: „domnule conte, amintiţi-vă că aveţi mari lucruri de făcut". Conştiinţa că are o misiune mare de îndeplinit l-a turburat toată viaţa. Când în 1823 a încercat să se sinucidă, a vroit să dea acestui act o neobişnuită măreţie, ca unui eveniment epocal, şi-a fixat ora sinuciderii dinainte, în intervalul ce-l despărţea de termenul fatal a gândit la proectele lui de reformă şi a aşternut pe hârtie cele gândite, iar când a sosit clipa a lăsat condeiul din

mână şi a apucat pistolul, l'a dus la tâmplă şi cu cel mai mare calm a tras, rănindu-se numai grav.

Formaţia sa a fost foarte puţin sistematică. De copil, fiind convins că e destinat pentru lucruri extraordinare, a fost refractar oricărei influenţe. Din opera sa se vede că n'a avut nicio pregătire serioasă. Recunoaşte numai influenţa lui D'Alembert care i-a fost profesor, dar care, după părerea lui, mai mult i-a închis decât i-a deschis orizontul. Cert este că prin D'Alembert şi-a însuşit spiritul şi tendinţele enciclopediste, a gustat din măreţia ştiinţii şi a acumulat puţinele cunoştinţe ştiinţifice pe care mai târziu le va etala cu emfază.

In 1779 începe viaţa autentică a lui Saint-Simon. Mânat de dorul de risc şi de aventură, s'a angajat alături de La Fayette în armata lui Washington, a participat la bătălii numeroase şi a fost rănit în două rânduri. S'a întors în Franţa în 1783. Meseria de soldat nu-i mai place, e preocupat de proecte mari, elaborează planul canalului Panama şi se interesează de un canal ce-ar trebui să lege Madridul cu marea. A fost în Spania să studieze planul, aci a combinat o afacere de diligenţe în Andaluzia şi a câştigat mulţi bani.

Isbucnirea revoluţiei îl smulge preocupărilor sale. E partizan înfocat al poporului. La 20 Septembrie 1790 în faţa primarului din Péronne (Picardia), renunţă la condiţia sa de aristocrat, pe care o consideră un păcat originar, şi primeşte botezul republican, schimbându-şi numele în acela de Claude Henri Bonhomme, ca semn că a acceptat nivelarea socială. Conversiunea sa pare să fi fost sinceră, căci în tot ce a făcut a fost sincer, a meritat chiar un certificat de bun cetăţean. A simţit însă că vremea turbure e favorabilă afacerilor. A început să speculeze cu bunurile naţionale şi a câştigat sume mari. In scurt timp a ajuns cel mai mare speculator şi cel mai îndrăzneţ om de afaceri, e proprietar a întinse terenuri şi a numeroase şi mari clădiri. Imbogăţirea rapidă a născut bănueli şi a fost arestat şi închis, dar, după un an, nefiind dovezi suficiente contra lui, a fost pus în libertate. Inchiriază un palat în Paris şi aci caută legături printre marile celebrităţi. Intreţine un salon cu mare fast şi cu mari cheltueli. Lux, mondenitate, afaceri, discuţii, distracţii, filosofie, politică, etc., toate se întâlnesc în salonul lui Saint-Simon. Se ceartă cu asociatul său, contele Redern, şi lichidează afacerile, rămânând cu un mic venit. In acest timp s'a trezit în el isvorul marilor idei şi proecte, conştiinţa că are o mare misiune. Pentru că

are nevoie de cunoştinţe îşi ia locuinţă în faţa Şcoalei Politechnice şi atrage în casa lui pe profesori şi caută să se instruească, se mută în faţa Şcolii de Medicină cu acelaşi gând. In adevăr casa lui e frecventată de savanţi cu renume, Gall, Bichat, Blainville, Cabanis, Burdin, etc..

Marile idei îl nelinişte sc. A pornit în călătorie să se instruească. In 1803 nu mai poate răbda, din Geneva lansează către lumea întreagă un apel în care propune un plan de reformă socială. Poartă titlul *Lettres d'un Habitant de Genève*. Proectul său e pus sub auspiciile ştiinţei. Newton, afirmă el, a fost pus alături de D-zeu „pentru a-i încredinţa direcţia luminii şi conducerea locuitorilor planetelor". Când se înapoiază la Paris constată că resursele sale financiare sunt isprăvite. A intrat copist la Muntele de Pietate, a rămas puţin, a primit apoi să fie întreţinut de Diard, un fost servitor al său. Işi dă seama că planului său îi lipseşte baza ştiinţifică şi se apucă de lucru, în 1818 publică *Introduction aux travaux scientifiques du XIX-e siècle*, mai mult o schiţă, dar pretinde să arate ce s'a realizat, ce mai este de făcut şi în ce direcţie trebuesc îndreptate cercetările ştiinţifice. Face apel la savanţi şi îi îndeamnă să adune toate cunoştinţele şi să compună o enciclopedie. In 1810 a tipărit prospectul acestei scrieri sub titlul *Esquisse d'une Nouvelle Encyclopédie*. Pentru că opera n'a avut niciun răsunet, Saint-Simon porneşte singur să elaboreze ştiinţa nouă, alcătueşte planul unei opere vaste *Histoire de l'homme*, apoi redactează două fragmente *Mémoire sur la science de l'homme* şi *Travail sur la Gravitation universelle*. In prima expune incoherent puţinele cunoştinţe de fiziologie ce poseda şi emite ipoteze îndrăzneţe asupra naturii umane şi a evoluţiei sociale, în a doua omagiază pe Newton şi face afirmaţia nesocotită că legile lumii fizice şi morale pot să fie deduse din legea gravităţei universale.

Saint-Simon încearcă cu orice preţ să atragă atenţia lumii asupra sa şi a proectelor sale. In 1814 are un discipol, Augustin Thierry. Nu-l consideră discipol ci colaborator, în acelaşi an semnează împreună broşura *Réorganisation de la Société européene, ou de la nécessité et des moyens de ressembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun d'eux son indépendance nationale*. Simte că proectele vagi nu interesează, trebue să facă propuneri concrete. Imprejurările îi permit căci a câştigat simpatia unui mare financiar, Pierre Laffite, care îi serveşte o pensie în-

semnată. In 1816 publică împreună cu Aug. Thierry primul volum din *L'Industriel, ou discussions politiques, morales et philosophiques, dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants.* Publicația a durat doi ani, au apărut patru volume, a încetat pentru că Thierry s'a retras.

Un discipol nou, mai bine instruit și mai bine dotat, se alătură și îndeamnă pe Saint-Simon să-și reia planul cu o vigoare proaspătă, este Auguste Comte. Impreună întemeiază în 1819 o nouă colecție *Le politique.* In același timp răspândește o serie de scrisori îndrumătoare cu titlul *L'organisateur.* Tot frământând proecte s'a apropiat sensibil de viața practică și concretă. O dovedește în opera din 1821 *Le système industriel,* unde afirmă că în noua alcătuire socială savanților le revine puterea spirituală sau direcția morală a societății, iar industriașilor puterea temporală și administrația bunurilor materiale.

Binefăcătorul său l-a părăsit și mizeria îl încolțește și mai crunt. In 1823 încearcă să se sinucidă, scapă cu pierderea unui ochi. Olinde Rodrigues, un financiar bogat, se interesează de ideile lui și îl ajută, Saint-Simon reîncepe. Concepția sa se precizează progresiv și ia forrme mai accesibile. Apare primul caet dintr'o nouă publicație *Catéchisme des industriels.* De data aceasta are un colaborator foarte competent, mai ales prin cultura științifică și prin puterea de sintetizare și de teoretizare. Dar Aug. Comte dela început are convingeri proprii pe care vrea să și le impună. Saint-Simon afirmă că industria trebue să stea la temelia organizării sociale, din contră, Aug. Comte, care avea o vastă cultură științifică, e de părere că acest rol revine științii. In 1824 s'au certat și s'au despărțit.

Saint-Simon, după plecarea lui Comte, a încercat să asigure o bază spirituală industrialismului în *Nouveau Christianisme* (1825), care este o morală sprijinită pe organizarea muncii și a producției. Intreaga sa operă parcă se pierde într'o perioadă de dibuiri, pentru ca la sfârșit să devină o religie nouă. Și viața sa a atins ultima etapă. Discipolii care aveau să desvolte concepția, să întrețină cultul nouii religii, să creeze legenda în jurul său, să răspândească ideile și să prelungească acest spirit bizar mai multe decenii, s'au adunat în jurul lui Saint-Simon cu puțin înainte de moartea sa. A murit la 19 Mai 1825.



Fiind o inteligenţă nerăbdătoare şi dispusă să improvizeze, Saint-Simon n'a creat aproape nimic consistent şi durabil. Opera sa e compusă dintr'o serie de schiţe şi planuri, unele mai vagi decât altele, deseori reluate şi numai retuşate sau chiar modificate cu desăvârşire, însă toate convergând spre elaborarea unei reforme sociale. N'avea nici pregătirea, cea mai elementară, şi nici puterea de construcţie necesare unei sinteze ideologice de proporţiile la care pretindea. Insă a jucat în chip admirabil rolul de animator şi mai ales de vizionar. Concepţiile sale, căci a avut mai multe, se concentrează în jurul unei idei care a rămas stabilă în mijlocul cugetării sale incoherente, e aceia de a scoate din ştiinţă o filosofie, o nouă „putere spirituală", după limbajul epocii, şi de a organiza societatea după indicaţiile acesteia. In această direcţie a avut câteva intuiţii originale şi extrem de fecunde, care au fost reluate şi desvoltate de urmaşii săi imediaţi, sub aspectul filosofic de Aug. Comte, iar sub aspectul moral şi economic de şcoala ce-i poartă numele.

Pentru Saint-Simon reforma socială se reduce în ultima analiză la o primenire a credinţelor şi a convingerilor, pentru că păreri şi idealuri noui înseamnă societate nouă. Inaintea sa şcoala tradiţionalistă, cu De Bonald şi J. de Maistre, stabilise că societatea este expresia materială a unui sistem de opiniuni comune, a unei puteri spirituale, care era pentru ea catolicismul. Saint Simon a reluat ideia şi i-a dat un alt conţinut, puterea spirituală e plămădită din cunoştinţele ştiinţifice şi nu din dogmele catolice. Observăm că factorul de bază, care cauzează şi explică credinţele şi acţiunile în conştiinţa individuală ca şi în cea colectivă, este elementul intelectual, ideia. „Se vede că sistemele de religie, spune Saint-Simon, de politică generală, de morală, de instrucţie publică nu sunt decât aplicări ale sistemului de idei" *(Mémoire sur la science de l'homme)*. Prin „sistemul de idei" se înţeleg cunoştinţele şi teoriile ştiinţifice prin care mintea umană încearcă să explice lumea. Spre a schimba credinţele, sentimentele şi felul de a acţiona al unui om sau al unei comunităţi, e necesar să porneşti cu o primenire în acest sens a cunoştinţelor sale. Dacă totul se reduce la ideile intelectuale, atunci regenerarea morală şi spirituală a omului consistă în crearea unei filozofii noui. Conţinutul intelectual al nouii conştiinţe va fi format din cunoştinţele ştiinţifice, pentru că acestea reprezintă explicarea cea mai exactă şi mai statornică a lumii.

Dacă societatea e în fond un sistem de idei, atunci fenomenele sociale sunt produse spirituale și ascultă de legile acestei realități. Configurația socială e numai reflexul concepțiilor comune, iar evoluția socială e numai reflexul progresului intelectual. Din această concepție i-a fost ușor lui Saint-Simon să scoată consecința că evenimentele sociale nu au loc întâmplător și arbitrar, din contră, ascultă de o cauzalitate interioară, care este aproape tot așa de neînduplecată ca și necesitatea ce guvernează în natură. Acestor fenomene, care par așa de complexe, li se pot aplica metode sigure, pot să fie obiect de studiu serios și pot să fie explicate în chip științific. Saint-Simon, ajuns în pragul descoperirii că viața socială posedă o structură rațională, a întrevăzut și a preconizat fundarea unei științe sociale după modelul științelor recunoscute ca pozitive. Intuiția ce-a avut privitoare la știința socială, o disciplină abia presimțită înaintea sa, e mai mult o viziune, careia i-a fost dat să fie desvoltată de Aug. Comte și să-și găsească mai târziu o desăvârșire la E. Durkheim. Căci contribuția lui Saint-Simon la fundarea sociologiei a rămas în stare de schiță.

Saint-Simon are păreri mai precise despre filosofie, despre conținutul și obiectul ei. Filosofia apare ca o sinteză a științelor, care nu se reduce la științe, dar decurge din ele și constă în organizarea lor. O știință conține cunoștințe referitoare la o categorie de fenomene, sau, dacă se poate spune astfel, ea exprimă un singur aspect al lucrurilor, rămânând în toate împrejurările o vedere fragmentară asupra universului. Științele, așezate alături, reprezintă tot atâtea fragmente care sunt incapabile să se apropie singure și să se contopească, cum ar cere spiritul uman, într'o concepție de ansamblu. Coordonarea științelor și rezorbirea lor într'o concepție unică e necesară, pentru că o cere nevoia de unitate a conștiinții și tot așa de imperios unitatea desăvârșită care domnește în univers. Căci nici universul nu e compus din frânturi, cum apare în științe, și nici conștiința nu se mulțumește cu vederi fragmentare asupra lumii. Filosofia are tocmai rolul acesta de a unifica cunoștințele într'o doctrină organică. In explicarea științifică și în sistematizarea filosofică, inteligența urmează aceiași cale, cu deosebirea că în știință explorează numai o parte, pe când în filosofie face sinteza cunoștințelor și o prezintă ca explicarea universului. Științele sunt numai ramuri ale filosofiei, stau față de ea în raportul în care stau părțile față de totul căruia a-

parţin. „Ştiinţa generală sau filosofia are ca fapte elementare faptele generale ale ştiinţelor particulare, care sunt elementele ştiinţii generale". *(Mémoire sur la science de l'homme)*. Această nouă filosofie va întruni, după Saint-Simon, exactitatea ştiinţelor şi generalitatea vederii de ansamblu.

Filosofia nu adaugă nimic şi nu impune nicio modificare de natură ştiinţelor pe care le unifică, ea numai le acordă şi le sistematizează după indicaţiile şi înrudirea lor naturală. Nevoia aceasta a cunoştinţelor de a se apropia şi a forma împreună un tot organic se constată peste tot în domeniul intelectual. Apare în teoria ştiinţifică sub forma abstracţiei şi a generalizării, care au rolul să condenseze experienţa, continuă în ordonarea sistematică a cunoştinţelor generale relative la o categorie de lucruri, ceea ce coincide cu constituirea ştiinţii, şi, depăşind frontiera concepţiei particulare, sfârşeşte în unificarea totală a cunoştinţelor, ceea ce coincide cu elaborarea filosofiei. Deaceia, filosofia face în ansamblu ceea ce ştiinţa face în particular, adică, coordonează şi unifică cunoştinţele.

Unificarea aceasta, în care consistă şi ştiinţa şi filosofia, înseamnă reducerea cunoştinţelor ce le formează la cel mai mic număr posibil şi aranjarea lor în aşa fel ca spiritul să le poată parcurge fără întreruperi dela un capăt la altul. De aci rezultă că ştiinţa cea mai solidă e cea care a reuşit să-şi concentreze conţinutul în cel mai mic număr posibil de principii. Filosofia continuă acest proces dincolo de ştiinţe şi poate să-l ducă, după părerea lui Saint-Simon, până la un principiu unic, foarte abstract şi foarte general, faţă de care cunoştinţele să fie numai consecinţe mai mult sau mai puţin îndepărtate. Fascinat oarecum de perspectiva unei unificări perfecte, Saint-Simon s'a grăbit să afirme că legile naturale şi morale se pot reduce la legea gravitaţiei universale a lui Newton. Mai târziu şi-a dat seama că e o pretenţie absurdă şi a abandonat-o.

Ştiinţa omului şi a societăţii l-a preocupat mult pe Saint-Simon, pentrucă era în mai strânsă legătură cu planurile lui de reformă. Dar şi în acest domeniu concepţia sa păstrează caracterele unei simple schiţe. Câteva idei originale merită să fie scoase în evidenţă.

In strânsă legătură cu teoria progresului, care a format obiectul unor desbateri răsunătoare în sec. al 18-lea, s'a emis ideia că omul este indefinit perfectibil şi că perfecţionarea sa morală şi intelectuală se oglindeşte în istoria concepţiilor

şi a instituţiilor sociale. Saint-Simon a reluat această teorie şi i-a adus complectări însemnate. Intre formarea omului şi evoluţia socială, spune el, există un paralelism aşa de desăvârşit, încât nu numai că societatea şi ideile traversează faze inevitabile cum omul traversează vârste necesare, dar că etapele ce parcurg, diferând numai ca proporţie, corespund punct cu punct mai ales în domeniul moral şi intelectual. Descoperirea acestei legi de evoluţie individuală şi colectivă e de o importanţă supremă, nu atât pentru că face lumină într'un domeniu vast de fapte interesante, cât pentru că ajută pe omul politic să prevadă viitorul social cel mai îndepărtat.

Saint-Simon mărturiseşte că formula legii de evoluţie a concepţiilor şi a instituţiilor sociale i-a fost comunicată de doctorul Burdin, care era profesor la Şcoala de Medicină din Paris şi frecventa salonul său în epoca de glorie, în termenii următori: fiecare ramură de cunoştinţe a început prin a fi o sumă de presupuneri, aşa astronomia a fost la origine o astrologie, iar chimia a fost o alchimie, cu timpul s'au emancipat de prejudecăţile teologice şi s'au întemeiat pe raţiune şi observaţie. Toate ştiinţele urmează acest drum, ar fi adăugat Burdin, dar nu-l străbat toate deodată, ci pe rând, unele au ajuns să se întemeieze numai pe observaţie, altele au ajuns s'o facă numai pe jumătate, iar altele abia se îndreaptă spre această ţintă; prin urmare ştiinţele se formează într'o anumită ordine, cele care studiază fenomene mai simple devin exacte înaintea celor ce studiază fenomene mai complexe. Saint-Simon a numit „fizicism", termen scos din noţiunea de „fizică", ce ia ca model, această stare ultimă şi definitivă spre care evoluiază toate ştiinţele. Prin urmare, evoluţia concepţiilor se caracterizează prin înlocuirea explicaţiei teologice cu explicaţia ştiinţifică, prin înlocuirea imaginaţiei cu raţiunea, prin înlocuirea ipotezei cu observaţia. Iar noua alcătuire umană, individuală şi colectivă, care va fi şi cea definitivă, se va realiza după principiile impuse de sinteza în care filosofia va contopi ştiinţele.

Deşi concepţia lui Saint-Simon este schematică, inconsistentă, extravagantă şi utopică, conţine totuşi o mulţime de intuiţii, dacă nu geniale cel puţin foarte fecunde. Curând după moartea sa, unele din ideile sale, cele ce privesc viaţa practică, devin fermenţii principali ai mişcării ideologice care frământă conştiinţa franceză mai multe decenii. Moraliştii, doctrinarii

şi vizionarii politici, economiştii revoluţionari şi umanitariştii, s'au format în atmosfera saint-simoniană şi i-au rămas tributari chiar pe chestii fundamentale.

Cât a trăit Saint-Simon, a avut puţini discipoli, cei mai mulţi şi cei mai de seamă s'au convertit ulterior, citind operile sale, şi au format o şcoală, sau, cum o consemnează istoria, o „familie saint-simoniană". Discipolii se recrutează dintre intelectuali, ei sunt ingineri, industriaşi, financiari, moralişti, etc..., oameni care acţionează în viaţa practică, ceea ce face ca doctrina să fie desvoltată în direcţia reformelor morale şi economice. Spre a ne da seama de orientarea către practică a şcoalei, este de observat că Şcoala Politechnică este „marea pepinieră" a saint-simonismului.

Intemeetorii şi conducătorii şcoalei saint-simoniene sunt: Olinde Rodrigues, matematician şi om de finanţe, care se bucura de prestigiu în mişcare mai mult pentru că era singurul care cunoscuse pe maestru de aproape şi câştigase prietenia sa: Prosper Enfantin, fost politechnician şi devenit om de afaceri, a fost conducător principal, unde s'a impus prin înfăţişarea sa de apostol şi prin elanul şi căldura verbului său; Bazard, conspirator şi revoluţionar, care s'a impus ca şef secund prin talentul oratoric şi mai ales printr'o gândire profundă şi o logică subtilă. Philippe Buchez şi Pierre Lerou şi-au făcut numai stagiul în familia saint-simoniană, s'au despărţit curând şi au întemeiat, primul un socialism creştin, al doilea un socialism umanitar.

Se disting două perrioade în istoria şcoalei saint-simoniene: prima se închee în 1830 şi se caracterizează printr'o activitate teoretică, când familia, având în frunte pe Enfantin şi pe Bazard, „expune" doctrina saint-simoniană, ceea ce înseamnă în mintea lor că extrag ideile practice din opera maestrului, netezesc discordanţele dintre ele şi le desvoltă în direcţia indicată de nevoile vieţii; a doua perioadă se caracterizează prin încercarea saint-simonienilor de a organiza concret o familie pe baza convingerilor ce nutreau.

Prima perioadă se ocupă cu elaborarea doctrinei. Punctul central al nouii concepţii îl reprezintă opera *Nouveau Christianisme* a lui Saint-Simon. Partea intelectuală a concepţiei lui Saint-Simon este înlăturată şi este reţinută numai cea morală şi religioasă. Dela început noua societate ia forma unei comunităţi creştine. In acest scop, creştinismul este adoptat cu ajutorul unei interpretări ingenioase. Problema în jurul căreia se

învârte discuţia, este ideia creştină că trupul şi nevoile sale stituesc isvorul păcatului. Inoirea saint-simoniană a creştinismului consistă în „reabilitarea cărnii", în ridicarea nevoilor biologice la aceiaşi treaptă cu nevoile spirituale. Creştinismul nou reclamă cultivarea corpului în aceiaşi măsură cu cultivarea spiritului. De aci decurg două consecinţe pentru organizaţia socială: mariajul este ridicat deasupra celibatului — celibatul era preferat de biserica creştină pentru curăţenia trupească şi detaşarea de preocupări vremelnice —, pentru că singur ajută la o armonică desvoltare morală şi biologică; viaţa pământească îşi schimbă semnificaţia, nu mai este o „vale a plângerii şi a durerii", din contră, devine locul destinat omului pentru desăvârşirea şi fericirea sa.

In domeniul social saint-simonienii preconizează înoiri de natură să uşureze viaţa materială. Cea mai de seamă priveşte organizarea producţiei şi a distribuţiei bunurilor, care trebue făcută cu mai multă echitate: „à chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses oeuvres".

Când saint-simonienii încearcă să se constitue în adevărată familie şi să trăească în conformitate cu ideile lor, ceea ce fac în a doua perioadă, pe chestii de principii şi de interpretare a acestora, se ivesc certuri şi se produc dizidenţe. In 1832 conducătorii Şcoalei, Rodrigues, Bazard şi Enfantin se ceartă pe chestii de morală şi se despart. Morala reabilitării cărnei degenerase într'un senzualism mistic şi devenise o chestie de scandal public. Autorităţile s'au sezizat şi au deschis acţiune publică contra saint-simonienilor, sub acuzaţia de atentat la bunele moravuri. După despărţire, Enfantin şi vreo patruzeci de adepţi s'au retras la Ménilmontant şi au întemeiat o fermă în comun, cu scopul să dea o imagine concretă de ceea ce va fi marea societate saint-simoniană. Membrii acestei comunităţi au adoptat o uniformă, pantalon alb, vestă roşie şi haină albastră, care le dădea un pitoresc bizar. După câteva luni numai, în procesul de moralitate intentat, Enfantin şi alţi doi membri au fost condamnaţi la câte un an închisoare.

Saint-simonienii care s'au salvat, s'au împrăştiat. Cei mai mulţi au plecat în Orient, locul de unde au pornit marile reînoiri morale şi religioase. Un grup mai compact s'a instalat în Egipt şi s'a reconstituit în vechea alcătuire dela Ménilmontant. In frunte cu Enfantin, care a venit în mijlocul lor după executarea pedepsei, au construit un baraj contra revărsărrilor Nilului. A fost ultima întreprindere colectivă a discipolilor lui Saint-Simon.

Aug. Comte.

Viaţa lui Aug. Comte e străbătută de conştiinţa că are menirea să regenereze filosofia şi societatea şi să inaugureze astfel o epocă spirituală nouă. Socotindu-se pus de soartă la o mare răspântie a istoriei, spre a-i arăta calea, a încercat să trăiască după dimensiunile rolului ce-şi închipuia că e chemat să joaoe. Căci, după părerea sa, o misiune înaltă presupune şi o viaţă de aceiaşi talie, din cele ce trebuesc să stea ca model în faţa omenirii. Pe aceasta, parafrazând pe Alfred de Vigny, o defineşte el însuşi ca fiind „un gând conceput în tinereţe şi înfăptuit la maturitate". In adevăr, linia pe care o descrie viaţa sa confirmă această maximă.

Ca viaţa sa să fie o exemplificare a misiunii ce poartă pe umeri, ea se integrează operii în aşa măsură încât momentele ei devin elemente ale acesteia. Tot ceea ce a jucat un rol şi a însemnat ceva în viaţa sa, amintiri, prietenii, amoruri, lipsuri, nedreptăţi, înfrângeri, obişnuinţe, etc., cu alte cuvinte, toate experienţele care au avut răsunet în inima sa, se încorporează concepţiei şi îi imprimă pecetia lor. Dar şi viaţa şi concepţia au avut de suferit de pe urma acestei confuzii: concepţia: i-a dictat în viaţă atâtea atitudini bizare, care nu se pot explica prin cauze reale, iar evenimentele din viaţă au influenţat aşa de puternic concepţia, încât i-au adus modificări ce alterează economia şi unitatea ei. Felul acesta de a face din evenimentele trăite motivele şi materialul operii sale, Aug. Comte îl formulează în cuvintele: *vivre au grand jour.*

Aug. Comte s'a născut la 19 Ianuarie 1798 în Montpellier, dintr'o familie de burghezi neînsemnaţi. Tatăl său era un funcţionar modest şi econom, împăcat cu situaţia sa, dacă lăsăm la o parte marea sa ambiţie de a ajunge preceptor, cam neexagerată pentru vremurile turburi provocate de revoluţie care îngăduiau celor îndrăsneţi să urce vertiginos treptele ierarhiei sociale. Din contră, mama sa era o fire dotată cu o mare sensibilitate şi o puternică viaţă afectivă, veşnic nemulţumită şi de o ambiţie nesocotită. Se pare că Aug. Comte a moştenit dela mama sa sensibilitatea, ambiţia, nesocotinţa, gustul şi pasiunea unei vieţi mari.

A învăţat să citească şi să scrie mai mult singur, numai rareori îl ajuta un institutor vecin. In liceu a fost un elev eminent, excela mai ales prin memorie, imaginaţie şi elocinţă, datorită căror însuşiri de mai multe ori a obţinut premiul de

latină şi retorică. Când a trecut la studiul ştiinţelor, căci acestea se predau serios abia în ultimele clase, elevul Comte s'a pasionat pentru matematici şi în curs numai de un an a ajuns aşa de cunoscător, încât, după părerea profesorilor, ar fi putut concura la Politechnică. Ceea ce s'a şi grăbit să facă în 1813, dar, neavând vârsta cerută de lege, căci abia împlinise 15 ani, n'a fost primit la concurs. După un an, pe care îl petrece în Montpellier ca suplinitor de matematici la liceul unde învăţase, se prezintă din nou la Politechnică şi reuşeşte printre primii.

La Politechnică, una din cele mai înalte şcoale de atunci, domnea o atmosferă ce-i convenea. Şcoala era considerată ca instituţia unde se formează pionierii epocii noui, oamenii care aveau să pună în slujba imperiului şi a Franţei o pregătire temeinică şi o voinţă fermă. Elevii se interesau de evenimentele politice, discutau, aveau păreri şi planuri pe care şi le susţineau, uneori se amestecau şi în frământările de stradă. Comte se simţea foarte bine în această atmosferă. Intr'o zi, în fruntea unei bande de vreo 50 de camarazi, a năvălit cu scandal într'un teatru şi fiecare din ei a ocupat un fotoliu de rezervă, pentru alţi camarazi care întârziaseră. Publicul s'a revoltat şi a dat proporţii scandalului, Comte, plin de avânt, se caţără pe spatele unui scaun şi apostrofează pe „burghezi", vorbeşte cu hotărîre şi-i intimidează.

Napoleon nu se bucura de prea mare simpatie printre politechnicieni. Mulţi îl considerau profitorul revoluţiei şi călăul democraţiei. Şederea în Elba, considerată ca o retragere pentru reculegere şi pocăinţă, îl face simpatic şi după întoarcere, când trece în revistă regimentele de gardă din Paris, politechnicienii se aflau plini de înflăcărare alături de celebrul corp de grenadieri. Iar când armata împăratului se îndreaptă spre Waterloo, reculeasă într'o încordare supremă, Comte este cel care redactează moţiunea prin care politechnicienii cer să li se dea arme şi să fie primiţi să lupte pentru Franţa. Inainte ca cererea să fie soluţionată, soarta decisese.

Dar energiile deslănţuite şi rămase fără obiectiv acum, sunt canalizate de împrejurări contra repetitorului Lefebvre, pe care elevii nu-l puteau suporta. Comte se află în fruntea nemulţumiţilor. Conflictul ia proporţii şi ameninţă să degenereze în răscoală. Intervenţia guvernatorului rămâne fără efect. In Paris se află că politechnicienii s'au răsculat şi, ignorându-se motivele, se crede că este o mişcare bonapartistă.

Şcoala e închisă de guvern şi elevii sunt trimişi acasă. Comte se înapoiază la Montpellier şi rămâne aci până în 1817.

Ce s'a petrecut în sufletul lui Comte în timpul acestei izolări forţate, nu se ştie precis. In orice caz s'au întâmplat schimbări mari. Nu mai este studentul absorbit de învăţătură şi mulţumit să treacă vremea, din contră, începe să simtă chemarea către o misiune înaltă. Işi simte sufletul încărcat de concepţii şi de planuri. Pe un petec de hârtie păstrat a consemnat obiectul meditaţiei de atunci: umanitate, adevăr, dreptate, libertate, patrie, care pare să fi fost sâmburele unui apel către poporul francez. In vara anului 1817 se grăbeşte să revină la Paris, parcă ceva mare îl atrăgea. Primele luni trăeşte din lecţii particulare. I se propune să meargă în America şi să fundeze o Politechnică. Ii surâde ca început. Către sfârşitul lui August, acelaşi an, cunoaşte pe Saint-Simon care îl subjugă prin idealismul şi îndrăsneala concepţiilor sale. Dacă nu l-ar fi întâlnit poate că Aug. Comte s'ar fi orientat în altă direcţie. In adevăr, nu i-a impus calea de urmat, dar a intervenit tocmai când în sufletul său încolţiseră gândurile că e menit pentru isprăvi mari. Lui Comte, care era pasionat pentru ştiinţă şi politică, idea de a face din ştiinţă temelia unei acţiuni sociale îi luminează mintea întocmai ca o revelaţie. Chemarea spre ceva neobişnuit, ce simţea confuz în adâncul său de aproape un an, se lămureşte în faţa ţintei ce acum se precizează.

Şi Saint-Simon a găsit în Comte omul care îi lipsea, deaceia primele atingeri se fac cu multă efuziune sentimentală şi dintr'o parte şi din altă. După o scurtă iniţiere în concepţia maestrului, în care recunoaşte exprimate multe din gândurile sale, Comte devine colaborator şi îşi asumă sarcina să redacteze partea privitoare la organizarea ştiinţelor. Primele contribuţii sunt executări după un plan dictat de Saint-Simon până în cele mai mici amănunte. Studiul care poartă pecetia originalităţii sale, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société,* e gata în 1822. Saint-Simon ezită să-l publice, pentru că nu-i convin ideile şi nici nu-i place să împartă gloria cu altcineva. Contra unei sume de bani convinge pe Comte să-i cedeze manuscrisul împreună cu unul nou relativ la progresul ideilor. Se pare că Saint-Simon a recurs la această tranzacţie nu spre a-şi însuşi o concepţie străină, ci, publicând-o ca a sa sau cel puţin ca inspirată de dânsul, ca să îndepărteze atenţia publicului dela părerile noui cuprinse

în ea. In adevăr, în ea Comte enunța idei originale. Pentru el puterea politică, care îmbrățișează viața morală și economică a societății, se fundează și decurge din puterea intelectuală, care e reprezentată prin științele exacte. Totodată descrie evoluția istorică și îi descopere sensul: cunoștințele trec prin trei faze, teologică, metafizică și pozitivă, organizarea politică a societății urmează aceiași desvoltare: monarhia, democrația revoluționară și organizația pozitivă.

Comte a fost profund indignat de procedeul maestrului său. N'are suflet de discipol umil, poate să cugete independent și e în stare să se prezinte singur în fața publicului. Reia ideile, le adâncește și le expune mai sistematic, nu mai e o schiță ci o concepție unitară și de mare amploare. Aci se găsesc măcar în germen ideile ce va desvolta mai târziu. De data aceasta reclamă cu îndărătnicie dreptul de a semna opera sa și de a o publica fără prefața lui Saint-Simon, care în cele din urmă cedează. Broșura a fost foarte bine primită de public, i-a adus elogii în scris dela mai mulți savanți celebri, între care Poinsot, Blainville și Cuvier. De acum nu mai are nevoie de tutore, pentru că a cucerit atenția și încrederea publicului. Se desparte de Saint-Simon în 1824.

Curând după despărțirea de Saint-Simon cunoaște pe stradă pe Caroline Massin, femee cu legături dubioase și cu o meserie nedefinită. La câteva luni după aceia, Aug. Comte, fără să dea atenție acestor lucruri, s'a căsătorit cu ea. Femeea aceasta culeasă la întâmplare avea să ocupe un loc important în viața și opera lui Comte. Nu se știe dacă a fost o soție rea și neînțelegătoare, însă Comte a considerat-o totdeauna ca fiind pricina suferințelor și nenorocirilor care s'au abătut asupra lui. A fost geniul rău al vieții sale. Spre sfârșitul vieții a avut cele mai aspre și mai înjositoare cuvinte la adresa ei. Nici în testament n'a crutat-o.

Viața a devenit extrem de dură, singurul venit îl reprezintă câteva lecții particulare. Comte studiază și scrie, publică în *Producteur* încă două studii: *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants* și *Consideration sur le pouvoir spirituel.* Insă lipsurile și munca îl istovesc. Intr'o încordare supremă își începe opera de căpetenie, *Cours de philosophie positive.* La 2 Aprilie 1826 orele 12 Comte deschide cursul, în sală public puțin dar ales, sunt de față: Blainville și Poinsot, membrii ai Academiei de Științe, Alex. v. Humbold, H. Carnot și mai mulți foști colegi la Poli-

technică. Cu multă siguranţă şi elocinţă, Comte a ţinut trei lecţii, dar când publicul a venit să audă şi pe a patra i s'a comunicat că Aug. Comte e bolnav. Nimeni nu bănuia ce se întâmplase. Blainville a primit o scrisoare dela el în care îi vorbea de lucruri şi presupuneri bizare, încât n'a putut înţelege nimic. Şi-a dat seama de boala lui Comte numai după ce i-a căzut în mână o scrisoare în care acesta îşi completase semnătura cu iniţialele D. M., care înseamnă *Doctor Medicus*.

Munca excesivă, lipsurile de tot felul şi nemulţumirea ce avea de pe urma soţiei, a cărei purtare nu era tocmai exemplară, au provocat lui Comte o surescitare nervoasă vecină cu alienaţia. Starea s'a manifestat sub forma unei depresiuni sufleteşti însoţită de o gravă dezorganizare a inteligenţii. Gândirea sa, înainte aşa de spontană şi constructivă, a devenit greoaie, incoherentă şi confuză, de parcă cineva ar fi desrădăcinat-o. După ce medicii au experimentat procedeele lor, şi-au dat seama că bolnavul avea nevoie numai de odihnă şi linişte. In adevăr, doi ani de viaţă tihnită, l'au ajutat să-şi redobândească vigoare şi echilibrul sufletesc.

La 4 Ianuarie 1829 îşi reia cursul. De data aceasta parcă vede mai clar şi mai adânc, în faţa sa se întinde limpede şirul ideilor generale. Sistemul ştiinţelor prezentat ca filosofie va fi numai introducerea teoretică la ceea ce el numeşte organizarea morală şi politică a societăţii. Amână deci elaborarea reformei politice spre a funda mai înainte filosofia pozitivă, din care urmează să derive ca o consecinţă. Comte absorbit de înalta misiune de a întemeia un regim nou, se detaşează de împrejurările temporale, renunţă la mare parte din ceea ce constitue viaţa personală şi începe să trăiască viaţa misiunii şi a operii sale. Evenimentele din viaţă, cele mai multe banale şi anoste, devin stări hotărîtoare ale conştiinţii şi momente ale concepţiei ce elaborează. Compune cu mare viteză şi e nerăbdător să ajungă la capătul sistemului pozitiv, dar cadrul operii se măreşte pe măsură ce înaintează, încât se dublează înainte de a fi scris-o jumătate. Lecţiile nu mai corespund planului iniţial, se lungesc la nesfârşit, unele ajung să depăşească două sute de pagini. Este prea grăbit să concentreze şi să sistematizeze materia, scrie dintr'odată şi nu mai revede manuscrisul, deaceia înoată în fraze lungi şi prolixe, pline de repetiţii supărătoare. Se strecoară numeroase greşeli de amănunt, căci n'are vreme nici să se infor-

meze şi nici să verifice cele afirmate, menţionează totul din memorie.

In 1842 a isprăvit *Cursul de filosofie pozitivă.* E compus din şase volume. A parcurs prima etapă: a întemeiat filosofia pozitivă ca sistem al cunoştinţelor ştiinţifice şi totodată a creat ştiinţa societăţii după modelul fizicii. Psihologia sa începe să se resimtă, nu se consideră numai un deschizător de drum nou cum ar fi fost îndreptăţit s'o pretindă, se crede un mesia, un întemeetor de religie. In prefaţa ultimului volum din Curs proclamă misiunea sa înaltă şi apreciază pe contemporani de pe înălţimea ei. Referindu-se la încercările lui neisbutite de a intra ca profesor la Politechnică, se mângăe cu prevederea că va veni un „cutremur filosofic" care va restabili o ierarhie justă a valorilor, punând pe fiecare la locul ce merită. Această conflagraţie spirituală va marca sfârşitul lumii vechi, a orânduirii metafizice şi teologice, şi va inaugura o epocă nouă, cea pozitivă şi ultimă.

Cursul de filosofie pozitivă n'a avut niciun răsunet, aproape nici n'a fost remarcat de public. Comte e prea conştient de valoarea concepţiei sale ca să se mai impresioneze de această conspiraţie a tăcerii. Cuvinte mai binevoitoare i-au venit dela John Stuart Mill cu care chiar intreţine o scurtă dar foarte interesantă corespondenţă. Ca din senin i se alătură un discipol cu mari resurse şi cu autoritate, Emile Littré. Acesta pledează cu entuziasm pentru filozofia pozitivă, numai pentru cea din curs, respinge politica pozitivă şi religia umanităţii, care pentru Comte erau tocmai încoronarea necesară a concepţiei sale.

In casa unui proaspăt discipol, Maximilian Marie, prin 1844, Comte a cunoscut pe Clotilde de Vaux, care în scurtă vreme avea să joace un rol straniu în viaţa şi opera sa. Clotilde de Vaux avea 30 de ani, era instruită, fină, sensibilă şi romantică, rămăsese singură căci soţul ei dispăruse din pricina unor fraude ce săvârşise. Comte era departe de a fi un seducător. Apropierea s'a făcut în cursul discuţiei, care purta mai ales asupra literaturii cu care se îndeletnicea în amatoare fără talent Clotilde de Vaux. Sigur stabilit este că în primăvara anului următor Comte era amorezat. Până noaptea târziu erau împreună, ea bolnavă iar el stând tăcut alături de patul ei. Nu se ştie în ce măsură Clotilde de Vaux a împărtăşit dragostea lui Comte, nu este exclus ca psihologia ce-o creează lupta cu moartea să se fi transformat în

afecţiune pentru omul care îi dovedea atâta devotament. Moartea ei de timpuriu, în 1846, a impresionat adânc pe Comte şi dragostea ce-i purta, rănită grav tocmai când îşi luase mai mare avânt, a îmbrăcat haina unei experienţe mistice. Comte chiar o denumeşte „experienţă" şi o priveşte ca o regenerare afectivă, indispensabilă, adaugă el, pentru opera ce se pregătea să înceapă, *Système de politique positive*. In fantezia lui Comte, Clotilde de Vaux prezidează elaborarea religiei pozitive aşa cum Maria a prezidat elaborarea creştinismului.

Sistemul de politică pozitivă e scris aproape dintr'o răsuflare. Concluzia sa este întemeierea religiei pozitive. Comte s'a îngrijit şi de partea practică a nouii religii, a făcut un sigiliu cu inscripţia *L'amour pour principe, l'ordre pour base et le progrès pour but*, a instituit pelerinagii regulate la mormântul aceleia care fusese Clotilde de Vaux, iar pentru el îşi stabileşte un regim de meditaţie şi rugăciune. Grija de căpetenie e să organizeze în amănunte practica credinţei pozitive, în care scop a compus un calendar şi un plan pentru construirea de temple. A murit la 4 Septembrie 1857.

Comte denumeşte concepţia sa *filosofie pozitivă* şi justifică astfel împreunarea acestor termeni: întrebuinţez cuvântul *filosofie* în accepţiunea ce i-au dat cei vechi, cu deosebire Aristot, ca însemnând sistemul general al cunoştinţelor omeneşti; am adăugat calificativul de *pozitivă* spre a arăta că mă voi mărgini să accept şi să examinez numai cunoştinţele, indiferent de domeniul căruia aparţin, care consistă în fapte observate şi întemeiate ştiinţific.

Ştiinţele devin materia filosofiei, împrumutându-i acesteia şi metoda şi scopul ce urmăresc. Faţă de filosofie ele sunt numai ramuri şi stau faţă de ea ca părţile faţă de totul ce compun. Deci filosofia nu se adaugă ştiinţelor din afară, aşa cum totul nu se adaugă părţilor sale, ci numai se degajă din ele. Când ştiinţele au luat forma definitivă, se apropie unele de altele şi se angrenează în sistem, cu alte cuvinte, devin trepte ale unei ierarhii care e însăşi filozofia. Aşa dar, filosofia consistă în sistematizarea cunoştinţelor definitiv dobândite. Ea a aşteptat ca ştiinţele să se constitue ca apoi să se constitue şi ea ca încoronare a lor.

Filosofia este o explicare globală şi exactă a universului; este globală pentru că însumează toate cunoştinţele des-

pre univers şi este exactă pentru că e formată numai din cunoştinţe exacte sau pozitive. Comte n'a analizat în chip special această explicare dar în dese rânduri se referă la ea şi o înţelege în felul în care o folosesc ştiinţele. Pentru ştiinţă a explica un fenomen înseamnă a-l concepe ca simplu caz, alături de altele în număr nedeterminat, al unei legi. Ea n'are deci pretenţia că descopere cauzele generatoare ale lucrurilor şi esenţa lor intimă, ci numai că stabileşte împrejurările în care apare un fenomen. După Comte fenomenele se explică integral prin legi, care se întreabă nu *ce este* şi *pentru ce se produce* un fenomen, cum face cercetarea cauzelor şi a esenţei absolute, ci se întreabă numai *cum este* şi *cum se produce* un fenomen. Căci explicaţia ştiinţifică, redusă la termenii săi îndispensabili, nu este altceva decât descoperirea raporturilor permanente şi generale dintre fenomene. Prin urmare, a explica pozitiv un lucru nu însemnează a căuta esenţa intimă şi cauza sa, ci numai a determina împrejurările în care ni se prezintă şi relaţiile în care se află cu ansamblul fenomenelor.

Comte stabileşte ca dogmă a filozofiei pozitive „înlocuirea necesară a absolutului cu relativul", concepând „relativitatea" ca o proprietate obiectivă a cunoştinţii; cunoştinţa fiind considerată ca relativă pentru că enunţă o realitate care consistă în relaţia dintre fenomene şi nu în esenţa şi cauza lor absolută. Acest sens rezultă şi din opoziţia pe care Comte o stabileşte între absolut şi relativ. Relativitatea nu numai că nu alterează valoarea cunoştinţii, cum ar părea că rezultă din sensul termenului, dar cunoştinţele care se bucură în faţa minţii omeneşti de cea mai solidă obiectivitate şi de cea mai mare valoare, sunt relative; din contră, cunoştinţele pretinse absolute, despre care se spune că formează teologia şi metafizica, sunt simple plăsmuiri ale imaginaţiei, producţii inconsistente şi ireale.

Uneori termenul de relativ e luat în sensul de subiectiv, de modificare a cunoştinţii de către mintea omenească. La Comte acest sens nu există, din contră, el a combătut cu vehemenţă punctul de vedere subiectiv sau „psihologic" şi a făcut din obiectiviate, noţiunea opusă subiectivităţii, caracterul definitoriu al cunoştinţii pozitive. Cunoştinţa e afectată de o realitate concepută ca modificarea produsă de inteligenţă, însă de inteligenţa colectivă, care e de ordin sociologic, care nu numai că nu se aseamănă cu cea produsă de in-

teligența individuală, dar îi e opusă prin aceia că, în raport cu ea, reprezintă punctul de vedere obiectiv. Cunoştinţele, teoriile, opiniunile, credinţele, etc... au o istorie şi evoluiază întocmai ca instituţiile sociale, se schimbă cu fiecare epocă, din care pricină poartă în ele o relativitate provenită din evoluţia lor inevitabilă. „Această evoluţie este aceia care devine ea însăşi, spune Comte, o cauză decizivă de relativitate pentru ştiinţă". *(Discours sur l'esprit positif)*. O cunoştinţă e deci relativă pentru că e socială şi orice produs social poartă pecetia fazei de evoluţie căreia aparţine.

Comte analizează cunoştinţa pozitivă şi desprinde caracterele ei mai de seamă. Acestea sunt: a) cunoştinţa pozitivă e *reală*, în opoziţie cu cunoştinţa „himerică", care consistă într'o plăsmuire a imaginaţiei. Din asemenea cunoştinţe himerice sunt alcătuite concepţiile teologice şi metafizice. Dar însuşirea de a fi reală a unei cunoştinţe are o dublă semnificaţie: cunoştinţa e reală întru cât este explicarea efectivă a unui fenomen constatat şi verificat prin alt fenomen deasemenea constatat şi verificat, se opune deci explicării fenomenului prin vreo abstracţie inconsistentă sau vreo cauză ocultă; cunoştinţa mai este reală întru cât e obiectivă, întru cât a fost elaborată pe bază de confruntări repetate şi întru cât poate oricând să fie supusă unei probe; se opune, sub acest raport, cunoştinţii subiective. Distincţia aceasta are un rol de seamă în doctrina lui Comte, căci pe ea se sprijină negarea unei cunoştinţe psihologice pozitive. Pentru Comte un fapt sau o experienţă psihologică este o cunoştinţă reală însă fără să fie şi una obiectivă, pentru că nu este susceptibilă de a fi fixată şi izolată de conştiinţă, ca independent să fie observată şi verificată după modelul oricărui fenomen din lumea externă. b) Cunoştinţa pozitivă este *utilă*, în opoziţie cu cea care e de prisos. Această însuşire enunţă „destinaţia necesară a tuturor speculaţiilor noastre sănătoase pentru îmbunătăţirea continuă a adevăratei noastre condiţii individuale şi colective în loc de o zadarnică satisfacţie a unei curiozităţi sterile" *(Discours)*. c) Cunoştinţa pozitivă este *sigură*, în opoziţie cu cea care e îndoielnică. Prin certitudinea ce-o caracterizează, ea se impune tuturor minţilor, punând capăt îndoielilor şi desbaterilor interminabile iscate în jurul concepţiilor teologice şi metafizice. d) Cunoştinţa pozitivă este *precisă*, în opoziţie cu cea care este vagă. Preciziunea consistă în aceia că obiectul e riguros delimitat iar cunoştinţa este enunţată în termeni ho-

tărâţi. e) Cunoştinţa este *organică*, în opoziţie cu cea care este critică şi destructivă. Comte, când vorbeşte de caracterul critic şi destructiv, se referă la metafizică şi o acuză că se foloseşte de analiză şi critică spre a disolva concepţiile şi spre a arunca astfel discreditul asupra lor. Din contră, cunoştinţa pozitivă introduce în minte un sistem, o organizează şi o pune în armonie cu celelalte minţi, încât suprimă conflictele şi discuţiile care provoacă anarhie în conştiinţă. Pe scurt, cunoştinţa pozitivă este *relativă*, *reală* sau *obiectivă*, *utilă*, *sigură*, *precisă* şi *organică*.

Cunoştinţele care nu întrunesc de o dată toate aceste caracterele nu sunt admise în corpul filosofiei pozitive. Acestei excluderi cad victime două discipline care obişnuit erau considerate ca ocupând locul central al unei doctrine, psihologia şi logica.

Psihologia are nenorocul de a nu poseda un obiect asemănător cu al ştiinţelor care se referă la lumea externă. In deosebire de fenomenele exterioare, care se repetă şi sunt obiective, stările de conştiinţă sunt fapte unice şi subiective, şi pot să fie cunoscute numai de cel ce le are. Prin natura ei realitatea psihologică nu poate fi cercetată direct cu metodele pe care mintea le foloseşte în explorarea naturii, ci numai cu ajutorul introspecţiei. Comte neagă orice valoare metodei introspective. „Individul cugetător, spune el, nu se poate desface în doi, dintre care unul să raţioneze iar altul să-l privească cum raţionează. Organul observat şi organul observator fiind, în acest caz, identice, cum ar putea să aibă loc observaţia?" *(Cours*, L. I). Sufletul nu poate să fie în acelaşi timp şi actor şi spectator. Pretinsele introspecţii, adaugă Comte, sunt pure iluzii dacă nu chiar absurdităţi.

Comte, dacă poate fi nevoie de această rectificare chiar în acest loc, tăgădueşte numai existenţa psihologiei ca analiză directă a conştiinţii, în fond recunoaşte că există o realitate psihică şi că poate să fie studiată, însă numai sub aspectul fiziologic, de către biologie, şi sub aspectul social, de către sociologie. In domeniul primei intră viaţa psihică considerată în condiţiile ei materiale, iar în domeniul celei din urmă intră viaţa psihică considerată în manifestările ei finale şi exterioare.

O ştiinţă abstractă a legilor cugetării este, după Comte, tot aşa de iluzorie ca şi psihologia. Căci o analiză abstractă a gândirii, cum pretinde că este logica formală, presupune o gândire care funcţionează în gol, lucru care nu se întâmplă în

realitate. Unde putem, se întreabă Comte, să studiem mai bine şi să ne însuşim cunoştinţa şi practica regulelor ce urmează spiritul în descoperirea şi dovedirea adevărului, decât în ştiinţe, unde se află în plină activitate? Obiectul logicii nu poate să fie altul decât procedeele prin care în chip concret spiritul cercetează şi stabileşte adevărul. „Metoda nu este susceptibilă de a fi studiată separat de cercetările unde este întrebuinţată" *(Cours*, L. I); a pretinde contrarul înseamnă a se deda la un studiu mort şi incapabil să „fecundeze" spiritul. Astfel, Comte tăgădueşte valoarea logicii formale, care după el e o analiză sterilă, şi restrânge logica la teoria metodelor, ca observaţia, experimentul, comparaţia, demonstraţia, etc.. Cum aceste metode nu pot să fie studiate în afară de ştiinţele în care sunt folosite, urmează că logica nu poate exista ca studiu independent ci se află împărţită între diferitele ştiinţe, ca teorie a metodelor întrebuinţate de fiecare.

O parte din rolul logicii, cea care ar corespunde oarecum logicii formale, e atribuit de Comte matematicii. Matematica fiind compusă din cunoştinţele „cele mai universale, cele mai abstracte şi cele mai simple", „asistă", în sensul că ajută, celelalte ştiinţe şi în bună măsură constitue baza lor. „Analiza matematică, afirmă Comte, este adevărata bază raţională a întregului sistem de cunoştinţe pozitive" *(Cours*, 1 III). Iar în ultima sa operă, pe care o intitulează *Synthèse subjective, ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité, T. I*, contenant *le système de logique positive, ou traité de philosophie mathématique*, după cum se vede şi în titlu, Comte confundă matematica cu logica. Deseori el se exprimă: „logica sau matematica", „ştiinţa matematică regenerată sub numele de logică", ştiinţa spaţiului, care în chip obişnuit ar trebui s'o numim logică în loc de matematică", etc..

In *Cursul de filosofie pozitivă*, Comte întemeiază filosofia care consistă, cum spune el, în „clasificarea raţională" a ştiinţelor pozitive „fundamentale". Termenul de „fundamentale" e adăugat să circumscrie natura cunoştinţelor care vor compune filosofia.

Cunoştinţele sunt, după Comte, de două feluri: teoretice şi practice. Filosofia se compune numai din cunoştinţe teoretice, care sunt fundamentale în sensul că există prin ele înşile, n'au nevoie de altele anterioare pe care să se sprijine, din contră, ele constituesc temelia cunoştinţelor practice, care fără ele n'ar putea exista. Filosofia, fiind de natură spe-

culativă, se constitue numai ca sinteză a cunoştinţelor teoretice.

Noi cercetăm şi adunăm cunoştinţe asupra naturii numai în scopul de a o stăpâni şi folosi pentru nevoile noastre. Inlăuntrul acestei activităţi se disting două faze, una consistă în explicarea şi prevederea fenomenelor naturale, a doua consistă în acţiunea prin care „le modificăm în avantajul nostru". Deaceia, spune Comte, natura şi rolul ştiinţei se poate exprima prin formula: *savoir pour prévoir et prévoir pour agir*. E adevărat că ştiinţele au luat naştere din artele technice corespunzătoare, dar au devenit independente, încât artele sunt acum numai aplicări ale lor. Ştiinţa azi numai explică, de aplicare nu se mai interesează. Savantul cercetează numai şi nici nu vrea să ştie dacă descoperirile sale sunt aplicate sau nu. Spre a sprijini această părere şi spre a ilustra detaşarea completă a teoriei de practică, Comte reproduce o frază a lui Condorcet: „matelotul, pe care observaţia exactă a longitudinei îl păzeşte de naufragiu, îşi datoreşte viata unei teorii concepute, cu două mii de ani înainte, de oamenii de geniu care au avut ca scop simple speculaţii geometrice". Prin urmare, filosofia pozitivă se abţine de a lua în considerare cunoştinţele practice. restrângându-se numai la sistematizarea celor teoretice.

Urmând un procedeu similar, Comte elimină din filosofia pozitivă şi ştiinţele aşa numite particulare, cele care se caracterizează prin a fi concrete şi descriptive. Alături de o ştiinţă fundamentală se află şi ştiinţele particulare care se sprijină pe ea, cum ar fi fizica concretă faţă de fizica teoretică şi abstractă, zoologia şi botanica faţă de biologie, istoria faţă de sociologie, etc.. Ştiinţele particulare sunt numai prelungiri ale ştiinţelor generale, pe care se sprijină aşa cum se sprijineau şi ştiinţele practice. După Comte n'au niciun rost să fie luate în considerare când se alcătueşte filosofia pozitivă.

Filosofia pozitivă nu este o simplă clasificare a ştiinţelor, din cele care s'ar reduce la alcătuirea unui tablou schematic, din contră, este o expunere sistematică a tuturor cunoştinţelor generale, încât să reprezinte o vedere abstractă şi generală asupra universului, cu alte cuvinte, să reprezinte o explicare unitară şi completă a lumii. Ca să devină filosofie, cunoştinţele pozitive se înglobează într'o singură concepţie, înlăuntrul căreia pierd independenţa, devenind părţi ale unui tot care e filosofia. Deaceia Comte nu enumără ştiinţele ci expune

generalităţile ştiinţifice în ordinea în care ele se îmbină spre a forma o concepţie de ansamblu.

Coordonarea cunoştinţelor trebue să se facă, spune Comte, după înrudirea şi dependenţa ce există între obiectele la care se referă, pentru ca ordinea cunoştinţelor să fie expresia ordinei naturale a lucrurilor. Căci în natură există o ordine obiectivă, un plan după care sunt aranjate lucrurile, o armonie care face ca universul să apară ca un tot proporţionat şi disciplinat. Fără acest sistem al lucrurilor n'ar fi posibilă ştiinţa, pentru că fără a presupune că există regularitate şi armonie în natură nu s'ar putea elabora nicio cunoştinţă ştiinţifică. Noţiunea de lege naturală implică necesar, spune Comte, ideia corespunzătoare de ordine obiectivă, care la rândul ei presupune ideia de armonie. Fără să fie convinsă că în natură zace o ordine statornică, mintea umană nu poate să formuleze nicio lege şi deci nici să încerce să explice exact fenomenele. Ordinea în care sunt aranjate lucrurile în natură se răsfrânge în ştiinţă sub forma dependenţei logice dintre cunoştinţe. Deaceia constituirea filosofiei pozitive se face prin simpla aranjare a generalităţilor ştiinţifice după indicaţia ordinei naturale a fenomenelor.

O vedere de ansamblu, pe care o putem arunca asupra universului acum, când posedăm despre el atâtea cunoştinţe exacte, e suficientă să ne convingă că lucrurile se înlănţuesc în ordinea generalităţii descrescânde şi a complexităţii crescânde. Conform acestui principiu fenomenele generale şi simple sunt aşezate în fruntea sistemului natural iar cele particulare şi complexe sunt aşezate la urma sa, cele a căror natură e intermediară se înşirue pe distanţa ce duce dela un termen la altul. După părerea lui Comte matematica studiază fenomenele cele mai generale şi cele mai simple, din care pricină e prima ştiinţă, iar sociologia studiază fenomenele cele mai particulare, din care pricină e ultima ştiinţă. In spaţiul dintre acestea două se intercalează astronomia, fizica, chimia şi biologia.

Această clasificare e confirmată şi de ordinea în care ştiinţele s'au constituit şi s'au definitivat. Matematica s'a format cea dintâi pentru că minţii omeneşti i-a fost uşor să înţeleagă şi să explice fenomenele simple pe care le studiază ea, după aceia au urmat şi celelalte ştiinţe, în ordinea de mai sus, până la sociologie, care a întârziat din pricina complexităţii fenomenelor ce studiază şi pe care Comte îşi asumă gloria

de a o constitui. Ordinea de pozitivare a cunoştinţelor este deci însăşi ordinea generalităţii descrescânde a fenomenelor pe care le exprimă. Comte stabileşte ca lege de evoluţie a concepţiilor traversarea a trei faze în ordine succesivă şi ireversibilă, teologică, metafizică şi pozitivă. Principiul de clasificare e astfel confirmat de legea celor trei stări.

Matematica studiază „relaţiile de mărime", care sunt fenomene abstracte şi generale. Ea este formată din două părţi: matematica abstractă, în care se cuprind algebra şi aritmetica, şi matematica concretă, în care se cuprind geometria generală şi mecanica raţională. Inlăuntrul acestei ştiinţe cunoştinţele se ordonează tot după principiul general de clasificare; în frunte stă analiza, după ea vine aritmetica, când amândouă se aplică întinderii naşte geometria iar când întinderea se combină cu mişcarea naşte mecanica. Metoda folosită de această ştiinţă este: în matematica abstractă calculul pur, în geometrie şi mecanică calculului îi vine în sprijin observaţia.

Astronomia consistă în studiul raporturilor geometrice şi mecanice dintre corpurile cereşti. Ea pare să fie în fond numai o aplicare a geometriei şi a mecanicei. Prin obiectul ce studiază, cum s'a şi remarcat dealtfel, astronomia este numai o ramură a fizicii, ceea ce Comte recunoaşte ca just, însă o pune înaintea fizicii pentru că studiază numai o parte din ordinea fizică şi pe deasupra o priveşte sub raportul ei pur matematic, având rolul să mijlocească aplicarea matematicii la fenomenele fizice. Astronomia foloseşte ca instrumente de investigaţie calculul şi observaţia, deosebindu-se de geometrie şi mecanică, care se folosesc de aceleaşi metode, numai prin aceia că face apel mai des la observaţie.

Fizica studiază „proprietăţile generale ale corpurilor", exceptând corpurile cereşti cu care se ocupă astronomia. Comte îşi dă toate silinţele să separe cât mai precis domeniul fizicii de al astronomiei. Cele două domenii se deosebesc mai hotărât prin aceia că fenomenele astronomice sunt cu desăvârşire independente de om, în timp ce fenomenele fizice sunt aproape de om şi au o natură care permite modificări. Caracterul lor de a fi modificabile face ca fizica să dispună de o metodă inaplicabilă în astronomie şi matematică, experimentul. Cunoştinţele fizice se degajă din experienţă, dar, după ce au fost scoase, se transpun în termeni matematici, operaţie care ajută fizica să câştige în generalitate şi simplitate logică.

Idealul ei pare să fie transpunerea tuturor cunoştinţelor ce o compun în ecuaţii matematice.

Chimia studiază proprietăţile speciale şi intime ale corpurilor. Se referă la aceiaşi ordine de fenomene ca şi fizica, însă le cercetează din alt punct de vedere, acela al modificărilor ce sufăr corpurile în chiar structura lor moleculară. Procesul chimic se deosebeşte de cel fizic prin aceia că schimbă total înfăţişarea unui corp. Fenomenele chimice sunt cele mai complexe şi mai particulare din lumea anorganică, din care pricină explicarea lor e mai anevoioasă iar legile lor mai restrânse. Constatăm acest caracter mai ales în aceia că cunoştinţele chimice nu se pot traduce în termeni matematici. Chimia foloseşte metodele celorlalte ştiinţe, în chip propriu foloseste nomenclatura ca un artificiu metodologic.

Lumea anorganică formează un lanţ natural care îngădue să treci pe nesimţite dela studiul unei categorii de fenomene la studiul celei următoare. Fiecare ştiinţă se sprijină pe cea dinaintea ei şi conţine condiţiile celei ce-o urmează, încât explicaţia pozitivă trece pe nesimţite dela matematică la astronomie, apoi dela astronomie la fizică şi însfârşit dela fizică la chimie. Dar la locul unde lumea anorganică se atinge cu lumea organică se află o frontieră care întrerupe brusc continuitatea sistemului natural. In acest punct, mintea trebue să facă un salt, ca şi cum ar intra într'o lume cu totul deosebită de cea explorată până acum. Lumea organică implică un element nou, care face din ea o realitate bogată şi complexă, organizaţia vitală. In deosebire de fenomenul anorganic, în care părţile domină totul, fenomenul vital e o unitate în care totul domină părţile, încât nu-l poţi desface în părţile sale componente fără să dispară ceea ce constitue caracteristica sa. Organele unei fiinţe sunt solidare şi formează un sistem, ele ascultă de un consensus anatomic şi fiziologic, care face ca o modificare survenită într'o parte a organismului să fie resimţită şi în celelalte părţi. Comte recunoaşte stuctura finalistă a lumii organice, când afirmă că odată cu trecerea la studiul lumii organice se produce o inversare a mersului gândirii; în explicarea fenomenelor anorganice gândirea pornea dela cunoştinţa părţilor şi urca la cunoştinţa totului, din contră, în explicarea fenomenelor organice gândirea porneşte dela cunoştinţa totului şi de aci coboară la cunoştinţa părţilor ce-l compun. Spre a diminua diferenţa dintre existenţa anorganică şi cea organică şi a stabili măcar o omogeneitate

aparentă în univers, necesară filosofiei pozitive, Comte încearcă să reducă organismul la ideile de consensus vital, de condiţii de existenţă, de organizaţie şi de mediu extern.

Biologia este ştiinţa fenomenelor vitale. Ea le studiază sub cele două aspecte complementare, anantomic şi fiziologic şi le consideră în raport cu condiţiile externe de existenţă. Prima parte se reduce la descoperirea raporturilor statice, care sunt de mică importanţă, cea de a doua degajă legile dinamice, care dau biologiei caracterul de ştiinţă în sensul adevărat.Biologia foloseşte toate metodele ce comportă natura obiectului ei, observaţia, experimentul, acesta în forma sa indirectă, şi comparaţia, procedeu pe care ea îl inaugurează.

Sociologia este ştiinţa fenomenelor sociale. Impreună cu biologia studiază omul, biologia îl studiază ca individ, în raport cu condiţiile materiale de existenţă, sociologia îl studiază ca fiinţă socială, în raport cu condiţiile intelectuale şi morale de existenţă. Fenomenul social se caracterizează prin aceia că este omenesc şi colectiv, cu alte cuvinte, că este produsul unei fiinţe umane într'un mediu colectiv. Omul ca individ, spune Comte, este o simplă abstracţie, singură colectivitatea ca organizaţie intelectuală şi morală este în adevăr reală.

Scopul imediat al *Cursului de filosofie pozitivă* este constituirea sociologiei, care exprimă fenomenele cele mai importante pentru om şi totodată încoronează ierarhia ştiinţelor. Comte deseori îşi scoate singur în relief meritul de a fi dovedit necesitatea şi de fi contribuit la fundarea sociologiei. In adevăr, contribuţia sa e din cele mai mari, până şi termenul de „sociologie", este o născocire a lui. Pe când asupra societăţii, a structurii şi a evoluţiei ei existau numai teorii incoherente, Comte a afirmat că fenomenele sociale sunt tot aşa de obiective şi supuse la legi tot aşa de invariabile ca şi fenomenele naturale. In ultimele trei volume din *Curs de filosofie pozitivă* şi în cele patru volume ale *Sistemului de politică pozitivă*, fiecare volum cuprinzând 600—800 de pagini mari, Comte a analizat existenţa socială şi a încercat să determine factorii care o compun şi legile care o guvernează. Deşi rezultatele la care s'a oprit nu sunt „definitive", cum o afirmă cu mult orgoliu, opera sa sociologică conţine o mulţime de observaţii şi ridică o mulţime de probleme, pe care sociologia contemporană le-a reluat şi le discută încă.

Sociologia consideră societatea din două puncte de vedere complementare, static şi dinamic. Partea care studiază

societatea sub aspectul static, adică, considerată într'o stare „abstractă de imobilitate", este *statica socială;* partea care studiază societatea sub aspectul dinamic, adică, considerată într'o stare „abstractă de devenire", este *dinamica socială.* Statica socială descrie şi clasifică faptele sociale, fără să încerce să le explice, cu alte cuvinte, ea analizează realitatea socială şi determină condiţiile ei de existenţă: condiţiile sociale ale individului, ale familiei şi ale societăţii.

Individul este o realitate, spune Comte, numai în societate. Caracterul prin care se defineşte este capacitatea sa de a participa la viaţa socială, sau ceea ce Comte numeşte „sociabilitate". In ce consistă sociabilitatea? La omul în stare de natură facultăţile afective predomină asupra celor intelectuale şi instinctele egoiste predomină asupra celor altruiste, sociabilitatea reprezintă ordinea inversă, care consistă în desvoltarea facultăţilor intelectuale în aşa grad încât să domine viaţa afectivă şi în desvoltarea sentimentelor altruiste în aşa grad încât să domine instinctele egoiste.

Studiul individului e o simplă introducere în sociologie, căci societatea se compune din familii şi nu din indivizi. „O societate, spune Comte, nu este deci mai decompozabilă în indivizi decât o suprafaţă geometrică în linii sau o linie în puncte" (*Système*, II, p. 181). Familia este unitatea organică în sânul căreia se desvoltă şi se regenerează dispoziţiile sociale aşa cum celula este unitatea elementară prin care se regenerează organismul. Dar societatea nu este o simplă prelungire a familiei, aşa cum nici organismul nu este o prelungire a celulei, ea este o ordine nouă de existenţă; familia e o unitate morală, a cărei bază e afectivitatea, pe când societatea e o cooperare, a cărei bază o formează o legătură intelectuală.

Dinamica socială consideră faptele sociale în devenire şi încearcă să stabilească legile devenirii lor. La temelia ei stă ideia că epocile istorice se condiţionează sau se produc unele pe altele într'o direcţie determinată: triumful sociabilităţii asupra animalităţii, care consistă în îmbunătăţirea condiţiilor materiale, intelectuale şi morale ale omului. Evoluţia socială fiind deci îndreptată spre o ţintă, rostul dinamicei sociale e să analizeze epocile trecute şi să explice pe cea prezentă, ca însfârşit pe baza cunoştinţii lor să prevadă faza viitoare şi definitivă în care societatea îşi va găsi desvoltarea deplină şi stabilitatea necesară.

Principiul evoluţiei sociale e *legea celor trei stări.* A-

ceastă lege, din care Comte a făcut un fel de coloană vertebrală a filosofiei pozitive, este expresia cea mai generală şi cea mai sintetică a legilor de evoluţie umană. La începutul *Cursului de filosofie pozitivă* Comte o prezintă ca legea generală a evoluţiei intelectuale, după care concepţiile trec necesar prin trei faze: teologică, metafizică şi pozitivă, însă la sfârşit, când pune în aplicare planul de elaborare a sociologiei, face din legea celor trei stări fundamentul legilor sociale. Legea evoluţiei intelectuale trebue să guverneze întreaga existenţă omenească pentru că, printre factorii sociali, cel intelectual este cel mai important şi deci cel mai îndreptăţit să dirijeze evoluţia.

Legea celor trei stări afirmă că manifestările intelectuale trec succesiv prin trei stări teoretice diferite: *starea teologică* sau fictivă; *starea metafizică,* sau abstractă; *starea ştiinţifică,* sau pozitivă. Ceea ce înseamnă că inteligenţa umană e astfel constituită că, în cercetările şi concepţiile ei, se foloseşte pe rând de trei metode diferite şi întemeiază în cursul desvoltării sale trei feluri de filosofii care se exclud: prima, cea teologică, reprezintă punctul de plecare al inteligenţii, iar a treia, cea pozitivă, reprezintă punctul de ajungere şi oprire, care e starea fixă şi definitivă a concepţiilor, a doua, cea metafizică, reprezintă o formaţie intermediară, necesară trecerii dela prima la ultima treaptă.

Prin concepţie teologică, atribuind acesteia un sens ce nu-l are în chip obişnuit, Comte înţelege încercarea minţii omeneşti de a-şi reprezenta fenomenele naturale ca fiind produse de agenţi supranaturali, de divinităţi ce stau deasupra naturii şi o dirijează după voinţa şi capriciul lor. Explicarea teologică mai poartă denumirea şi de „fictivă" sau „imaginară" pentru că forţele oculte prin care explică mersul natural al lucrurilor sunt pure plăsmuiri ale imaginaţiei. Căci pentru teologie a explica înseamnă a imagina, a construi o lume fictivă şi invizibilă care se află dincolo de lumea reală şi vizibilă. Metoda teologică fixează ca obiectiv al inteligenţii descoperirea naturii intime şi a cauzelor absolute ale lucrurilor, punând-o astfel în situaţia de a se consuma într'o trudă zadarnică.

Concepţia metafizică — Comte atribuie şi acesteia un sens restrâns — consistă în a explica evenimentele naturale prin forţe sau entităţi abstracte, care se află ascunse în lucruri şi joacă aci rolul de cauze ale lor. Modelul acestei explicaţii e metafizica eroului lui Molière care susţine că opium adoarme pentru că în el stă ascunsă o „virtute" care provoacă

somnul. După părerea lui Comte metafizica e „o simplă modificare generală a teologiei", în sensul că numai înlocueşte voinţa supranaturală cu entitatea abstractă. Rolul ei nu e să perfecţioneze explicarea teologică, cum s'ar părea la prima vedere, din contră, ea ruinează teologia prin spiritul critic şi destructiv ce-o caracterizează şi pregăteşte venirea filosofiei pozitive.

Filosofia pozitivă e ştiinţa umană devenită filosofie. In această fază omul a ajuns la convingerea că e zadarnic să urmărească cunoştinţe absolute, din care pricină renunţă la pretenţia de a explica originea şi destinul universului şi la dorinţa vană de a cunoaşte esenţele şi cauzele absolute ale lucrurilor, şi cu ajutorul observaţiei şi al raţiunii se îndreaptă spre cercetarea legilor efective, pe care le concepe ca generalizări ale relaţiilor statornice dintre fenomene.

Pentru Comte teologia, metafizica şi ştiinţa au acelaşi obiect: explicarea universului şi a omului. Deaceia spiritul uman nu le foloseşte în acelaşi timp ci succesiv, după puterea lui de a cunoaşte şi de a explica. La început, neexercitat îndeajuns să cunoască exact, s'a avântat spre o explicare globală şi absolută a lumii şi şi-a închipuit-o ca sistem teologic. Teologia a jucat un rol necesar în istoria omenirii căci a satisfăcut, aşa cum se putea pe atunci, nevoia de cunoaştere a minţii omeneşti. Şi poate că omul luat izolat avea mai puţină nevoie de o concepţie generală decât avea societatea, care se constitue numai pe un fundament de păreri şi credinţe comune. Astfel, concepţiile teologice au prezidat în chip necesar o lungă fază socială, dar pe măsură ce raţiunea şi observaţia omului s'au împuternicit, de au ajuns în stare să obţină cunoştinţe exacte asupra lumii, a început prefacerea opiniilor şi totodată şi transformarea instituţiilor sociale. Acum, spune Comte, când omul a ajuns să cunoască exact şi să posede ştiinţe asupra tuturor fenomenelor, este logic ca aceste cunoştinţe exacte sau pozitive să se substitue ipotezelor teologico-metafizice şi să provoace regenerarea societăţii. Transformările prin care societatea a trecut în cursul vremii sunt numai reflexul peripeţiilor ce-a suferit inteligenţa umană în progresul ei spre o concepţie exactă şi definitivă. Starea socială e deci reflexul sau efectul stării intelectuale, iar evoluţia socială e reflexul sau efectul mişcării concepţiilor şi a părerilor. In cazul acesta legea stării şi a evoluţiei intelectuale e în chip necesar şi principiul stării şi evoluţiei sociale, de unde decurge că legea celor trei

stări e legea sintetică și generală a societății, celelalte legi sociale fiind față de ea numai consecințe mai mult sau mai puțin îndepărtate.

Comte și-a propus să expună pe rând, în ordinea dependenței lor naturale, științele exacte, încât după ce a ajuns la țintă, după ce a parcurs întreaga serie, ar trebui să prezinte acest sistem ca fiind filosofia pozitivă. Incă în cursul expunerii și mai ales cu ocazia elaborării științii sociale se produce o schimbare fundamentală în sânul concepției, care reprezintă o abatere importantă dela planul odată stabilit. Se pare că ordonarea cunoștințelor pe baza legăturii dintre obiectele lor nu s'a putut efectua în condițiile așteptate, încât concepția pozitivă e lipsită de o unitate suficientă. Cunoștințelor le lipsește un caracter comun care să fie o teorie solidă pentru cimentarea lor. Matematica promitea să prezideze elaborarea pozitivă și să devină ea bază de legătură a cunoștințelor, dar s'a văzut neputința ei de a juca acest rol în aceia că influența ei, din ce în ce mai slabă pe măsură ce înaintezi în expunerea sistemului pozitiv, abia s'a întins până la marginea lumii organice, lăsând în afară de ea biologia și sociologia. Știința care are supremația de fapt a ierarhiei pozitive, sociologia, care nu e numai ultima știință, dar și încoronarea științelor, își asumă după Comte rolul de a unifica cunoștințele și de a înlocui astfel matematica.

Sociologia câștigă în importanță în ochii lui Comte pe măsură ce înaintează în elaborarea ei. Aceasta s'ar putea urmări și stabili în cele mai mici amănunte. Luăm ca exemplu legea celor trei stări. La început Comte afirmă că filosofia pozitivă se sprijină pe principiul generalității descrescânde, față de care legea celor trei stări este un „complement secundar”, pentru ca la sfârșitul *Cursului,* după ce a elaborat sociologia, să susțină că baza sistematizării pozitive, adică principiul generalității descrescânde, este o „urmare naturală” a legii celor trei stări. Astfel, legea celor trei stări ca principiu de constituire al sociologiei este în aceiași măsură și principiul după care se coordonează cunoștințele pozitive ca să devină filosofie.

Comte se folosește de un întreg aparat de argumente ca să demonstreze că sociologia e îndreptățită să organizeze și să stăpânească celelalte științe. Obiectul socilogiei e socialul sau umanul, ceea ce e produs omenesc într'un mediu colectiv. Cum toate cunoștințele sunt produse umane, de aceiași natură cu orice eveniment social, urmează că și cunoștințele trebuesc

analizate şi clasificate tot de sociologie. Acum sociologia nu mai este o simplă ramură a sistemului pozitiv, cum părea să fie la început, ea a devenit sinteza tuturor concepţiilor şi s'a substituit astfel filosofiei pozitive, celelalte devenind simple ramuri ale ei. Deaceia la sfârşitul *Cursului de filosofie pozitivă* Comte prezintă filosofia ca o sinteză sociologică a cunoştinţelor.

Odată cu această schimbare de caracter a sintezei pozitive s'a schimbat şi punctul de vedere din care se face. Comte a luat ca punct de plecare matematica şi a promis că va întreprinde o sinteză a cunoştinţelor din punctul de vedere al acestei ştiinţe, care reprezintă punctul de vedere al ordinei naturale, însă acum a trecut la punctul de vedere uman sau social şi încearcă să efectueze o sinteză subiectivă, care reprezintă punctul de vedere al ordinei umane. „Astfel, raportate, nu la univers, ci la om, mai degrabă la umanitate, cunoştinţele noastre reale tind, dimpotrivă, cu o evidentă spontaneitate, către o completă sistematizare, tot atât de ştiinţifică cât şi logică" *(Discours,* 31). Prin urmare, coordonarea pozitivă nu se face în jurul universului ci în jurul omului, cu alte cuvinte, filosofia pozitivă nu explică omul prin natură, din contră, explică natura prin om. Comte încearcă să justifice această convertire surprinzătoare la metoda şi punctul de vedere subiectiv, astfel: e un subiectivism sociologic sau pozitiv cu totul diferit de subiectivismul psihologic, în sensul că cunoştinţele sunt subiective pentru că sunt stări ale conştiinţii colective iar nu ale unei conştiinţe individuale.

Concepând filosofia ca sinteză subiectivă, Comte intră, cum îi place să spună, în a doua „carieră filosofică", aceia de a elabora politica pozitivă. Ceea ce încearcă în *Sistem de politică pozitivă.* Dar politica pozitivă nu e o ştiinţă nouă care să fi fost întemeiată sau numai scoasă din filosofia pozitivă şi care să stea alături de ea, din contră, e însăşi filosofia pozitivă care numai şi-a schimbat caracterul, din teoretică şi explicativă a devenit concretă şi practică, din elaborare intelectuală a devenit stare afectivă şi voluntară. Inainte era o explicare globală a universului, acum e sistemul de păreri şi convingeri, care se află la temelia conduitei umane. Filosofia pozitivă, trecând astfel prin sociologie, s'a rezorbit acum în morala pozitivă.

In ce consistă noua morală? Sociologia a analizat evoluţia socială şi a descoperit că ea tinde către predominarea inteligenţii asupra vieţii afective şi predominarea sentimentelor altruiste asupra instinctelor egoiste. Morala pozitivă are ca scop

să creeze condiţiile în care se pot mai uşor desvolta inteligenţa şi sentimentele altruiste, cu alte cuvinte, să creeze condiţiile „sociabilităţii". Comte spune „sociabilitate sau umanitate", prezentând morala pozitivă ca analiză şi sistematizare a umanităţii aşa cum mai înainte prezentase sociologia ca analiză şi sistematizare a societăţii. Noţiunea de umanitate devine temelia sistemului moral.

Comte şi-a dat seama că stările conştiinţii morale au un caracter nu numai imperativ dar şi imuabil. Cu cât sunt mai fixe cu atât stăpânesc mai cu temei conduita omenească. Căci nu ideile în jurul cărora se iscă deseori discuţii şi controverse sunt apte să conducă conştiinţa omenească, ci numai acelea care s'au înrădăcinat adânc în suflet şi au devenit regule oarecum fixe pentru el. De aci decurge necesitatea de a transforma normele morale în dogme, în articole de credinţă. Astfel justifică Comte transformarea moralei pozitive într'o religie pozitivă, în ceea ce el numeşte „religia umanităţii".

Elaborarea religiei pozitive e ultima etapă a carierei lui Comte. Noua religie consistă în cultul a trei fiinţe care există concret şi care sunt isvoarele de inspiraţie: umanitatea, căreia îi dă numele de „Marea Fiinţă", pământul, căruia îi dă numele de „Marele Fetiş", şi universul, căruia îi dă numele de „Marele Mediu". Comte se consideră „Marele Preot" al nouii religii, pentru că a întemeiat-o şi pentru că are sarcina să organizeze noul cult. In noua sa misiune întocmeşte un calendar şi rugăciuni, stabilind un adevărat ritual. Cultul umanităţii are două părţi: *cultul particular*, unde fiecare cultivă în singurătate memoria celor scumpi dar dispăruţi, *cultul public*, unde împreună cultivă memoria oamenilor mari.

Cum reiese din expunerea de mai sus, cugetarea lui Comte se află într'o continuă evoluţie, filosofia pozitivă, pe care a anunţat-o ca sinteză obiectivă a cunoştinţelor ştiinţifice, s'a transformat în sociologie, aceasta a devenit morală ca apoi să se rezoarbă în religie, care e o sinteză afectivă a existenţii umane. Intre punctul de plecare şi cel de ajungere e o contradicţie pe care nici cea mai ingenioasă logică n'o poate înlătura. Comte însuşi vorbeşte de „două cariere succesive", prima de a întemeia filosofia pozitivă, iar a doua de a elabora religia umanităţii, caşi cum ar vorbi de două filosofii, una expusă în *Cursul de filosofie pozitivă* iar alta în *Sistem de politică pozitivă*.

Problema unităţii sistemului lui Comte a fost pusă de

mult şi a fost desbătută pe larg. Discuţia a deschis-o Emile Littré, discipol entuziast al lui Comte pe când acesta se afla în „prima carieră", aceia a *Cursului de filosofie pozitivă,* care remarcă o adâncă contradicţie între cele două „cariere" şi explică această schimbare printr'o „gravă boală nervoasă". Mulţi istorici după aceia au acceptat părerea lui Littré fără să se mai ostenească să caute raţiunea evoluţiei gândirii lui Comte.

Se pare că doctrina lui Comte nu e lipsită cu desăvârşire de unitate. Primele sale scrieri, publicate înainte de 1826, data când începe *Cursul,* preconizează un sistem politic care să provoace regenerarea şi reorganizarea societăţii. Comte a afirmat dela început că reforma socială presupune creaţia unei noui puteri spirituale, care e în fond o sumă de idei şi credinţe comune. Conţinutul acestei puteri spirituale noui trebue să fi fost după Comte însăşi adevărurile ştiinţifice. A împărţit acest program în două etape: prima consista în a elabora sistemul de cunoştinţe abstracte care va prezida regimul pozitiv, a doua consista în a transforma filosofia teoretică în ordinea care stă la temelia conduitei umane. Comte a avut continu în vedere fundarea unei morale şi a unei politici pozitive.

Care e ţinta lui Comte? Să creeze un consensus social, un sistem de păreri şi credinţe comune. Cunoştinţele aşa cum se găsesc în ştiinţă sunt incapabile să compună un consensus social, pentru că sunt teoretice şi intelectuale. Din pricină că se bucură numai de adeziunea inteligenţii, ele plutesc la suprafaţa conştiinţii şi sunt oarecum străine de ceea ce se petrece în adâncul ei. Ca o serie de cunoştinţe să influenţeze sufletul, să-l stăpânească şi să-l îndrumeze, trebue să câştige adeziunea sentimentelor şi să devină motive de hotărîre şi acţiune. Noul rost ce capătă aceste cunoştinţe modifică natura lor: din teoretice devin practice, din simple contemplaţii devin norme de acţiune, din obiective devin subiective, etc.. E tocmai linia pe care se desfăşură cugetarea lui Comte; ştiinţele se împreună şi constituesc filosofia, filosofia se rezoarbe în sociologie, aceasta se transformă în morală, iar morala se definitivează sub forma religiei umanităţii. Procesul de regenerare pozitivă a societăţii îşi are punctul de plecare în cercetarea şi explicarea exactă a naturii, iar punctul de ajungere în organizarea şi îndrumarea pozitivă a conştiinţii umane. Sinteza pozitivă are deci două feţe: una întoarsă spre lumea externă, când analizează şi sistematizează condiţiile obiective ale existenţii umane,

alta întoarsă spre conştiinţă, când analizează şi sistematizează stările subiective ale existenţii umane. Conţinutul sintezei pozitive este şi rămâne acelaşi în cele două cazuri, numai că în primul este expresia ordinei naturale, iar în al doilea este expresia ordinei umane.

FILOSOFIA ENGLEZĂ.

William Hamilton

Niciunul dintre filosofii care aparţin „Şcoalei scoţiene" n'a avut faima mondială de care s'a bucurat urmaşul lor *William Hamilton,* dar niciunul dintre ei nu părăsise în aceiaşi măsură „izolarea britanică", ţinând seama de cugetarea continentală fie pentru a-i adopta unele orientări, fie pentru a-i critica unele atitudini.

Născut în Glasgow (la 8 Martie 1788), W. Hamilton era ca şi Aristotel, fiu şi nepot de medic şi cobora dintr'o ramură colaterală a ducilor *Hamilton* din Scoţia. A studiat medicina şi filosofia la Glasgow şi Oxford cum şi dreptul la Edimburg. Gradele universitare filosofice şi le luă la Oxford unde înmărmuri pe examinatorii săi cu mulţimea şi amănunţimea cunoştinţelor sale. Timp de opt ani după aceea trăi ca advocat în Edimburg însă fără multă tragere de inimă pentru această carieră. In 1820 încercă să obţină catedra de Filosofie morală vacantă la Universitatea din acel oraş prin moartea lui *Th. Brown.* Nu reuşi de data aceasta deoarece contracandidatul său, poetul *John Wilson,* fiind un „tory" avea mare sprijin politic şi bisericesc. Cu toată predilecţia sa pentru filosofie, fu numit în 1821 ca profesor de Istorie Universală şi Drept la aceiaşi universitate. Incepând din 1829 publică în „Edinburgh Review" un număr de articole care au fost imediat remarcate. Prin ele deveni cunoscut în străinătate, pe când compatrioţii săi îl ignorau încă. Totuşi în cercurile care-l ştiau începuseră a circula versiuni superstiţioase despre originea considerabilelor sale cunoştinţi: i se găseau asemănări cu D-rul Faust şi se făcea calculul precis că fără sprijinul Satanei n'ar fi putut ceti în

cursul anilor dați tot materialul pe care se vedea că-l cunoaște. In 1836 obținu în sfârșit catedra de Logică și Metafizică devenită liberă prin retragerea lui *Ritchie*. O deținu până la sfârșitul vieții (6 Maiu 1856). Opera sa este relativ restrânsă ca întindere. Articolele publicate până'n 1839 în revista susnumită au fost reunite într'un volum sub titlul: „Discussions on Philosophy and Literature, Education and University reform", după ce unele dintre ele apăruseră în traduceri în Franța, Italia și Germania (în limba franceză: traduse de *L. Peisse* sub titlul „Fragments de philosophie", în 1840). Cele mai importante, între aceste studii sunt primele două. Primul: „On the Philosophy of the Unconditioned" a fost scrisă după stăruința lui *Napier* care conducea atunci Revista din Edimburg și se referă la concepția lui *Victor Cousin* și a lui *Schelling* despre Infinit și Absolut. Al doilea se referă la Percepțiune și conține partea cea mai importantă a concepției hamiltoniene. In 1847 Hamilton publică operele lui *Reid* într'o ediție adnotată și cuprinzând ca adaos șapte dizertațiuni asupra unor subiecte particulare din opera predecesorului său. Ediția aceasta e dedicată lui Victor Cousin care-l recomandase și-l sprijinise cu influența sa cu prilejul chemării din 1836 la catedra de metafizică. Cea mai voluminoasă operă a sa o constitue cele patru volume (două volume de „Metafizică" și două de „Logică") în care se cuprind lecțiile sale universitare, „Lectures on Metphysics and Logic" și apărute postum sub îngrijirea profesorilor *H. Mansel* și *John Veitch*, în 1859. Deosebit de acestea, Hamilton a întreprins în 1854 o ediție adnotată a operelor lui *Dugald Stewart* pe care el însă n'a mai putut s'o desăvârșească și la care contribuția sa personală e de foarte redusă importanță.

Ceea ce caracterizează opera lui Hamilton este puterea lui de gândire, stilul magistral și impunătorul aparat de erudiție: mulțimea autorilor pe care-i invoacă la fiece pas și insistența acestei invocări poate să pară uneori că e destinată să țină loc de argumentare.

Hamilton n'a lăsat o veritabilă „construcție filosofică", sistematică. Logica și psihologia sunt domeniile în care a adus cea mai importantă contribuție. Metafizica propriu zisă, care presupune și Ontologia, nu l-au preocupat în prea mare măsură. El e, dimpotrivă, un spirit antimetafizic iar cele două volume care poartă în titlu denumirea acestei ramuri de cugetare erau destinate să justifice, oarecum, față cu patronii Universității, deținerea catedrei cu acelaș nume, pe când în lecțiunile desvol-

tate aci se tratează tocmai imposibilitatea Metafizicei. In materie de etică, estetică şi filosofie politică sau juridică n'a rămas dela el nici un rând scris deşi sunt indicii că'n cursurile sale ar fi atins şi unele dintre aceste domenii.

Urmaş al lui Reid, Hamilton duce mai departe gândirea precursorului său completând-o prin consideraţiuni personale şi îmbinând-o cu cugetarea kantiană.

Lui Hamilton îi apare ca axiomatică afirmaţia că întreagă cunoştinţa omenească, şi deci şi filozofia, nu e decât relativă şi fenomenală. Cunoştinţa e relativă mai întâi pentrucă existenţa nu poate fi cunoscută în sine ci numai în modurile ei speciale; apoi pentru că aceste moduri sunt cunoscute şi ele numai prin raporturile lor cu facultăţile noastre şi pentru că facultăţile noastre, ele însele, determină anumite modificări în cunoştinţa acestor moduri. Astfel când mai multe persoane privesc luna, fiecare vede un grup diferit de raze, în raport cu organul său particular. Chiar fiecare ochiu în parte vede un obiect diferit şi numai *printr'o operaţie mintală* suprapunem cele două obiecte, tot cum numai printr'un asemenea act de gândire raportăm obiectul sensaţiunii la ceva care ar fi situat dincolo de sfera cunoştinţii noastre imediate. Numai graţie unei legi a gândirii noastre suntem siliţi să concepem existenţa ca ceva absolut şi necunoscut, ca „bază sau condiţie a relativului şi cunoscutului". In dosul calităţilor fizice, cunoscute pe cale sensibilă, presupunem existenţa unui substrat pe care-l numim „substanţă materială", iar în dosul stărilor de conştiinţă (precum: „a cunoaşte", „a voi", „a simţi", „a dori") gândim existenţa unui substrat pe care-l numim „spirit". Dar despre aceste absoluturi, ca atare, nu putem şti nimic. *Victor Cousin* susţinuse în „Cours de Philosophie" că raţiunea posedă, ca elemente integrante, trei principii regulative, esenţiale şi primitive: primul e unitatea, substanţa, cauza absolută, infinitul; al doilea e pluralitatea, diferenţa, fenomenul, efectul, finitul; cel de al treilea este conecţiunea sau corelaţiunea dintre celelalte două anterioare. Acestui mod de a vedea, Hamilton îi opune relativismul sau filosofia condiţionatului": absolutul, infinitul, necondiţionatul, nu poate fi obiect al gândirii raţionale. „A gândi înseamnă a condiţiona", zice el („To think, to condition") şi „limitaţiunea condiţională e legea fundamentală a posibilităţii gândirii". Nici infinitul nici absolutul nu se pot gândi decât ca negaţiuni. Gândirea nu poate trece dincolo de conştiinţă, iar conştiinţa nu e posibilă decât prin antiteza dintre subiect şi obiect pe care le cunoaştem numai în corelaţiune şi

limitându-se unul pe altul. Cu alte vorbe: gândirea noastră nu are loc decât prin acte de limitaţiune sau determinare, pe când incondiţionatul este tocmai excluderea oricărei determinări. Dacă prin absolut înţelegi: „cauză absolută", cazi în absurd deoarece cauzalitatea e un raport, iar ceea ce există numai prin acest raport nu poate exista în sine, în mod absolut. Gândirea şi cunoştinţa noastră implică limitaţia ca pe un viţiu organic: „Stiinţa noastră nu poate fi decât „*docta ignorantia*".

Relativismul lui Hamilton nu trebue însă să fie confundat cu scepticismul ci tocmai scepticismului, acest filosof îi opune concepţia sa realistă. Reid, Dugald Stewart şi alţii obişnuiau să privească procesul de conştiinţă (de pildă percepţiunea) ca pe un fapt cu totul distinct de obiectul la care el se referă. După ei, nu constatăm în mod direct dintre ele decât faptul de conştiinţă, pe când obiectul îl cunoaştem numai indirect, prin starea subiectului. Hamilton vede aci numai o distincţiune formală şi aparentă deoarece: „un act de conştiinţă nu e posibil decât în raport cu un obiect". „Ei susţin, zice Hamilton, că poţi să ştii că ştii, fără totuşi să ştii *ce anume* ştii. De fapt, subiectul şi obiectul, adică eul şi non-eul, sunt cunoscute în totdeauna împreună, în corelaţiune şi opoziţie mintală". In percepţiunea despre o călimară, exemplifică el, „dacă suprim călimara, suprim şi percepţiunea, dacă suprim conştiinţa obiectului, suprim şi conştiinţa operaţiei". „Există un fapt clar şi manifest de dualitate a conştiinţei: când concentrez atenţia asupra celui mai simplu act de percepţiune, dobândesc printr'o aceiaşi intuiţie indivizibilă convingerea cea mai irezistibilă despre două ramuri ale aceluiaş fapt": că exist ca subiect care percepe şi; că există ceva care e distinct de mine, ca realitate exterioară, ca subiect perceput. Conştiinţa subiectului nici nu precede, nici n'o urmează pe a obiectului şi nici măcar nu se determină reciproc. „Conştiinţa e universal-convertibilă în „cunoştinţă imediată", iar aceasta e sinonimă cu cunoştinţa intuitivă", Dar ceea ce nu e cunoştinţă imediată sau intuitivă, ceea ce e cunoscut în mod mediat, indirect, nu e decât o prelungire, o exploatare a ceea ce se cuprinde iniţial în datele imediate. Trebue să facem deci distincţiunea între cunoştinţa *prezentativă* (imediată), în care obiectul *cunoscut* apare ca identic cu obiectul *existent*, — şi cunoştinţa *reprezentativă* sau mediată, în care identitaea aceasta nu mai e presupusă. In cunoştinţa prezentativă, percepţiunea externă a obiectului atinge obiectul *tot atât de direct* cât şi intuiţia internă sau conştiinţa eului care atinge *direct* subiectul sau eul.

Când e vorba însă de cunoştinţa reprezentativă, situaţia se schimbă. Ea presupune un proces de aducere aminte, un act de memorie, iar *actul* acesta, ca oricare altul, nu există decât în prezent: el e o simplă stare prezentă a spiritului, pe care însă o privim ca referitoare la o altă stare de spirit, anterioară, ce s'ar fi produs realmente cândva, în subiect. Memoria, zice Hamilton, nu e de fel o cunoştinţă a trecutului ci o cunoştinţă a prezentului, întovărăşită de o *credinţă* în trecut. Totodată, un amănunt care conturează mai precis concepţia hamiltoniană, nu numai trecutul ci nici obiectul situate la distanţă nu ne sunt cunoscute decât prin inferenţe: nu percepem decât ceea ce excită direct organele noastre de simţ, iar nu sursa ori cauza depărtată a acestor excitaţii; nu percepem soarele ci numai lumina care excită nervul optic. Soarele e o simplă inferenţă; lumina e cunoscută printr'o percepţiune *imediată* sau *prezentativă*. Cunoştinţa prezentativă, prin îmbinarea eului cu non-eul, dându-ne obiectul în mod direct, exclude atât scepticismul cât şi subiectivismul idealist, mai ales prin reluarea vechei teme a lui Reid şi a şcoalei scoţiene în genere: tema credinţei în realitatea exterioară. „In percepţiune, conştiinţa cuprinde ca fapt ultim: credinţa în cunoştinţa despre existenţa a ceva care e diferit de ea însăşi". Această credinţă e fapt *ultim* pentru că „nu poate fi sprijinită pe un principiu superior" şi nu poate fi descompus în elemente. „Credem că acel lucru *există* pentru că credem că avem conştiinţă despre acel lucru ca existent"; credinţa în existenţa cunoscută e implicată necesarmente de credinţa în cunoştinţa existenţii. E drept că se poate face distincţia aci între conştiinţa care ne informează şi faptul despre care ne socotim informaţi. „In percepţiune este ceva care se poate numi *semnul* şi ceva care, prin el, ne este *semnificat*" (...) „Semnele sunt diferitele sensaţiuni" (...) „Lucrurile semnificate sunt obiectele percepute". Iar dacă cred în valabilitatea semnelor, trebue să cred şi în existenţa lucrurilor semnificate. Insă a crede în valabilitatea acestor semne care sunt sensaţiile, nu e altceva decât a crede în valabilitatea datelor de conştiinţă. Şi treube să ne dăm seama că nu cunoaştem decât pentru că ştim că cunoaştem şi pentru că avem încredere în conştiinţă. Nu putem prezuma nimic împotriva conştiinţei noastre; dacă ne-am îndoi de ea, ar trebui să admitem că „fondul conştiinţii noastre e minciună" şi că „facultatea noastră de a cunoaşte e iluzorie", dar atunci

n'am mai putea avea încredere nici în faptul că ne îndoim: „ne-am îndoi şi de îndoiala noastră". Dacă conştiinţa ne-ar amăgi în unele cazuri, am putea s'o bănuim întotdeauna: „*falsus in uno, falsus in omnibus*". Insă, dimpotrivă, graţie încrederii pe care o am în datele conştiinţii mele, percepţiunea constitue totodată un fel de „conştiinţă a non-eului". Hamilton numeşte „percepţia originală" credinţa aceea în existenţa lucrului perceput, credinţă care nu e sprijinită nici pe raţionament, nici pe experienţă ci care e produsul imediat al naturii noastre. In percepţia originală apare sub forma cea mai elementară rolul credinţei. Cu cât trecem dela simpla cunoştinţă empirică directă la cunoştinţele indirecte, elaborate prin gândire, cu atât creşte proporţia de credinţă introdusă în ele: „Credinţa e o condiţie primordială a raţiunii" şi „în ultima analiză, conştiinţa, adică prima noastră experienţă, e un act de credinţă". In ea îşi au originea cele mai fundamentale cunoştinţe ale noastre. „Dacă m'ar întreba cineva de unde ştiu, cum pot fi sigur că putem cunoaşte lumea externă, de unde ştiu că ceea ce aflu printr'o percepţiune a simţurilor este, aşa cum ni-l arată conştiinţa, un obiect extern, extins în spaţiu şi numericeşte diferit de subiectul conştient; de unde ştiu că acest subiect nu e o simplă modalitate a spiritului pe care o iau drept o modalitate a materiei, ar fi să răspund că propriu zis *nu ştiu* (...) şi că numai gândirea ne face să *credem* (...) .Natura noastră ne impune această credinţă". Astfel, problemele metafizice nu se rezolvă prin reflexiune ci prin simplă credinţă, printr'o credinţă, e drept, irezistibilă. Soluţia lor nu e deci obiect de ştiinţă sau de cunoştinţă, credinţa fiind un proces de altă natură. Pentru a avea o credinţă nu e necesar să ne referim la ceea ce putem înţelege şi concepe ci putem crede chiar şi ceea ce e de neconceput. Dimpotrivă, trebue să admitem că sunt posibile şi lucruri a căror înţelegere ne este imposibilă. Una e însă imposibilitatea de a concepe, şi altceva e contradicţia. Inţelegerea sau explicarea unei noţiuni se efectuează prin raportarea ei la o alta sau la cuprinderea ei într'o alta. Aşa, de pildă, definiţia explică prin cuprindere, iar cauzalitatea prin raportare. Inţelegerea sau explicarea e astfel o condiţionare logică a unui concept în raport cu altul.

Pe aceste considerente se sprijină „legea condiţionatului" care rezolvă în mod original problema fondului antinomic al

gândirii noastre. Cunoştinţa nu e condiţionată numai pentru că nu se poate referi decât la condiţionat ci şi pentru că e determinată, (într'un anumit sens) de Incondiţionat. Tot ceea ce putim gândi se explică prin raportare *la* — sau prin cuprindere *în* două noţiuni ultime: infinitul şi absolutul, noţiuni neinteligibile şi contradictorii între ele. Aşa, de pildă, spaţiul nu poate fi explicat decât ori ca un *tot,* ori ca o parte limitată. Dacă e un tot, trebue să fie un tot infinit. Dacă e o parte, trebue să fie o parte limitată în mod absolut. Dar nici una dintre aceste alternative nu se poate concepe sau înţelege de mintea noastră pentru că „nu putem realiza nici gândul spaţiului fără margini dar nici pe acel al unui spaţiu finit sau absolut mărginit". „Aceste două idei de neconceput se contrazic reciproc... şi totuşi, în virtutea principiului alternativei, trebue să admitem ori pe una, ori pe cealaltă". (...) „Finitul e singurul obiect de gândire reală şi pozitivă", dar nu finitul absolut ci numai ceea ce e relativ finit; „numai pe el îl gândim atribubuindu-i caractere determinate. Dimpotrivă, infinitul nu e conceput decât prin suprimarea ideală a tuturor caracterelor prin care concepem finitul, adică, cu alte vorbe, îl concepem ca fiind de neconceput". Astfel, cunoştinţa noastră e condiţionată de cele două incondiţionate, „nu e decât o mijlocie între două extreme". Nefiindu-i cu putinţă să conceapă pe niciuna, spiritul e totuşi silit, — prin opoziţia lor reciprocă, — să admită că una din ele trebue să fie adevărată. Ceea ce constată Hamilton cu privire la spaţiu, aplică el apoi şi spaţiului cum şi cauzalităţii. Cauzalitatea se datoreşte refuzului minţii de a concepe un început absolut: refuzăm în mod necesar de a crede că un lucru poate cu adevărat să înceapă a exista şi stabilim o identitate între forma existenţei sale actuale (efectul) şi alte forme anterioare de existenţe (cauzele) pe care le privim ca fiind tot existenţe de ale aceluiaş lucru. Despre criteriul după care se face alegerea între cele două condiţionate, respingând pe unul şi admiţând pe celalt, Hamilton nu dă suficiente indicaţii. Uneori înclină spre motivaţia pur logică, alteori, în câteva pasagii apare o tendinţă inspirată, se pare, din „Critica raţiunii practice" a lui *Kant,* şi anume prin consideraţia că între cele două extreme contradictorii, vom alege şi vom afirma pe cea care ne este impusă de atitudinea morală, pe cea care se acordă cu o anumită conduită a vieţii. Astfel în

problema liberului arbitru: teza absolutei libertăţi e tot atât de refuzată de gândirea noastră conceptuală cât şi teza absolutei necesităţi. Insă există totuşi între datele vieţii noastre interioare *conştiinţa responsabilităţii*, există, de asemeni, *conştiinţa datoriei*. Dacă n'am admite libertatea morală, aceste date ale conştiinţei ar fi nişte „imperative mincinoase". Faptul acesta „dă un avantaj hotărîtor doctrinei libertăţii în contra doctrinei fatalităţii. Suntem liberi, de fapt, numai dacă suntem responsabili de faptele noastre". Iată că, după cum acceptăm încrederea în valabilitatea datelor conştiinţei şi în valabilitatea raţiunii, pentru motivul că în cazul contrar ar trebui să renunţăm la orice gândire şi cunoştinţă, — tot astfel, — forţaţi de considerente străine de logică, — acceptăm de pildă credinţa în existenţa absolutului pe care nimeni nu-l poate concepe în mod raţional şi nici dovedi sau cerceta. Este, de sigur, în poziţia aceasta a lui Hamilton, locul de origine al teoriei incognoscibilului lui H. Spencer, dar ea are o oarecare afinitate cu pragmatismul modern. In acelaş timp, Hamilton justifică astfel credinţa religioasă deoarece, după el, acolo unde se sfârşesc puterile filosofiei, se încep ale teologiei. Intr'adevăr, ideea aceasta a fost exploatată de unii adepţi ai săi, între cari: Mansel, care vede, pe această cale, posibilitatea reabilitării dogmatismului religios.

Lui Hamilton i s'au adus şi'n timpul vieţii, şi după moarte, diverse obiecţiuni dar mai ales a fost acuzat de frecvente inconsecvenţe şi de obscuritate. Cea mai severă, chiar aspră critică, i s'a adus de către John Stuart Mill într'una dintre cele mai însemnate scrieri ale sale, totuşi, deşi în multe cazuri critica e îndreptăţită, unele inconsecvenţe atribuite lui Hamilton sunt numai aparente, iar altele, şi poate cele mai multe, nu sunt atât efectul unei lipse de armonie logică în gândire, cât urmarea unei perfecte probităţi intelectuale şi a unei sincere căutări a adevărului. Hamilton, stăpânit de un viu neastâmpăr spiritual, nu se poate mulţumi cu formule fixe care îndată ce sunt privite mai de aproape se dovedesc prea puţin rezistenţe. „Contradicţiunile raţiunii pure, zice el, iau naştere atunci când inteligenţa îşi depăşeşte limitele legitimei sale întrebuinţări". Apoi: „Privind lucrurile în ansamblul lor, multe putem explica, dar luându-le cu deamănuntul, prea rar putem explica ceva, deoarece repede ne isbim de fapte care depăşesc facultăţile noastre de analiză şi de observaţie". De altfel, tot

după părerea sa, filosofia nu trebue să urmărească convingeri ci mai curând să pună probleme: ştiinţa nu e destinată să descopere şi să posede adevăruri ci numai să le caute. O eroare fecundă valorează mai mult decât un adevăr sterp. Relativismul lui Hamilton e temperamental: el decurge tocmai din nevoia de a examina lucrurile sub cât mai multe feţe şi a nu se mulţumi niciodată cu un aspect definitiv. Definitivul acela ar fi un fel de „absolut" necugetabil, un fel de echilibru instabil.

Nu se poate vorbi despre filosofia lui Hamilton fără a aminti importantele sale prestaţiuni de detaliu în psihologie şi logica formală. In primul domeniu: examenul minuţios al conştiinţei, atenţiei, percepţiunii, observaţiile sale asupra *inconştientului* şi critica teoriilor frenologice. In logică, afară de distincţiunea dintre abstracţiune şi generalizare, celebra teorie a „cvantificării predicatului" care se găseşte redată în cele mai multe tratate de logică.

Dintre continuatorii lui Hamilton, doi sunt mai ales de remarcat: *Mansel* şi *Balfour*. Câteva cuvinte despre fiecare dintre ei vor putea da o idee despre sensul şi importanţa influenţei lui Hamilton.

Henry Longueville Mansel (1820-1871), despre care am mai pomenit mai sus, a fost profesor de filosofie şi teologie la Magdalen College din Oxford. A publicat, între altele: „*Prolegomena Logicae;* an inquiry into the psychological character of Logical processes" (1851; ediţia augmentată în 1862); „*The Limits of Religious Thougt*" (1858); *Metaphysics* or the Pihlosophy of Consciousness" (1860); „Philosophy of the Conditioned" (1866) etc. Aceasta din urmă conţine o replică la scrierea lui J. St. Mill asupra lui Hamilton.

După Mansel, percepţiunea nu ne procură decât porţiuni mărginite, numai fragmente de cunoaştere a Lumii, niciodată cunoaşterea Lumii sau existenţii în total. Fenomenul e însă un cuprins subiectiv, un cuprins al conştiinţei. Conştiinţa e singura realitate pe care o cunoaştem direct. Toată cunoştinţa lumii fenomenale stă în funcţie de conştiinţă. Ideea de „forţă", de pildă, nu e decât o transpunere obiectivă a putinţei de înfăptuire de care dispune voinţa noastră. Chiar convingerea despre realitatea în sine a Lumii e produsul unei

experienţe interioare: ea derivă din constatarea unei rezistenţe, unei opoziţii pe care o întâmpină voinţa activă. Ce e această realitate în sine, e o problemă care nici nu se poate pune. Orice încercare de a o soluţiona e contradictorie: contradicţia stă chiar în termenii problemei. De aceea Metafizica nu are de obiect Absolutul ci raportul dintre fenomen şi existenţa reală (aceasta din urmă fiind altceva decât o constatare, fiind o simplă decretare a Credinţei). Ambii termeni al căror raport îl studiază Metafizica sunt cuprinşi în conştiinţă. Existenţa personală e obiectul ultim al gândirii filosofice.

Arthur James Balfour (1848-1930), fost prim mi nistru al Angliei, a publicat un număr de importante opere filosofice: „*A defense of Philosophic Doubt*, being an Essay on the Foundations of Belief" (London, 1879); „*The Foundation of Belief*, being notes introductory to the study of Theology (id. 1895); „*Reflections suggested by the New Theory of Matter*" (id. 1904); „*Decadence* (Cambridge, 1904,); „*Questionings on a Criticism and Beauty*" (Oxford, 1909); „*Theism and Humanism*" (London, 1915); „*Theism and Thought*" (London, 1923).

Din filosofia hamiltoniană, Balfour s'a preocupat mai mult de latura pe care a cultivat-o şi Mansel şi care constitue una din trăsăturile tradiţionale ale filosofiei scoţiene: tema referitoare la rolul inevitabil al credinţei în tot ce e proces de gândire. Credinţa întemeiază nu numai religia şi nu numai principiile de bază ale eticei şi vieţii socale, ci însăşi cunoştinţa ce putem avea despre Lume. Fără credinţă în valabilitatea unor principii indemonstrabile, cum e principiul uniformităţii naturii şi fără credinţa în existenţa unui fond real dincolo de datele fenomenale, cunoştinţa e imposibilă. Balfour combate atitudinea „naturalistă" care exclude tot ceea ce nu ţine de cunoştinţa empirică, care nu poate satisface toate exigenţele noastre sufleteşti şi care nici nu parvine să explice tot. Chiar când, invocând întreagă înlănţuirea cauzală, ştiinţa ar pretinde că deţine explicaţia întregei Lumi, rămâne totuşi ceva care nu poate fi explicat prin această înlănţuire: ştiinţa însăşi. Balfour acordă credinţei religioase o importanţă cel puţin egală cu aceea a ştiinţelor naturale. Ştiinţele presupun corespondenţa între Lume şi datele cunoştinţii. Cu acelaş drept, credinţa religioasă presupune o corespondenţă între Lume şi aspiraţiile

noastre. Niciuna din aceste presupuneri nu poate fi dovedită raţional, dar dacă una e refuzată, nici cealaltă nu poate rămânea valabilă.

Alţi discipoli importanţi ai lui Hamilton au fost: *Alex. Fraser, John Cairns, John Veitch, Baynes,* iar în Franţa: *Peisse* [1]).

Jeremy Bentham

Dacă unele doctrine filosofice pot fi repercutarea temperamentului individual al autorilor, în altele se poate observa uneori un triumf al spiritului colectiv, o afirmare mai mult ori mai puţin pură a tendinţelor şi opiniilor ambiante. Autorul, năpădit de influenţa lor, îşi dă seama cât de străine îi sunt ele subiectivităţii sale şi atunci le consideră ca absolut obiective, deci ca absolut valabile. Acesta e, într'o bună măsură cazul doctrinei lui Bentham: ea apare ca o emanaţie firească a unor particularităţi etnice. Utilitarismul temperamental al englezilor e bine cunoscut; calculul practic al tuturor acţiunilor lor şi al concepţiilor lor morale apare elocvent caracterizat în observaţia lui *A. Fouillée* că la ei până şi cărţile de educaţie vorbesc necontenit de avantagiile pe care ni le pot aduce virtuţile.

Născut la Londra la 15 Februarie 1748 şi mort la 6 Iunie 1832, Jeremy Bentham şi-a făcut studiile la Westminster şi la Oxford (intrând în universitate la vârsta de 15 ani). Preparat pentru cariera de advocat, căreia funcţiunea de „attorney" (un fel de procuror şi avocat din oficiu) îi aducea dela început întinse relaţiuni şi mari perspective, tânărul Bentham renunţă la această bănoasă carieră din pricina unor scrupule de conştiinţă. El preferă vieaţa de studiu închinată scopului de a lucra pentru îndreptarea marilor defecte pe care le constatase în organizarea justiţiei şi în legiferarea existentă. A călă-

1) BIBLIOGRAFIE: *Felix Ravaison:* „Fragments de philosophie par W. Hamilton". Revue des Deux Mondes, Octobre 1840 (Tome 24, pag. 396—427); *Charles de Rémusat:* „L'Ecosse depuis la fin du XVII-ème siécle et la philosophie de Hamilton". Revue des Deux Mondes, Avril 1856 (An. XXVI, Tome 2-e, pag. 465-507); *T. S. Baynes:* „Sir William Hamilton" Edinburgh Essays, 1857; *Charles de Rémusat:* „Sir W. Hamilton". „Revue des Deux Mondes, 1860 (XXX-ème Année, seconde période, pag. 133-160); *John Stuart Mill:* „Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy", 1865; (acelaşi: traducere franceză de Cazelles, 1869); *J. Veitch:* „Memoir of Sir Wil. Hamilton", 1869; *Paul Janet:* „Mill et Hamilton. Le probleme de l'existence des corps". Revue des Deux Mondes, 1869 (XXXIX Année, Seconde période); *James M'Cosh:* „Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton", 1875; *H Laurie:* „Scottish Philosophy", Glasgow, 1902; *S. R. Rasmussen:* „The Philosophy of Sir W. Hamilton", London 1927.

torit mult. In 1785 a stat vreo şase luni în Rusia, chemat de Prinţul *Potemchin* pentru a contribui la anumite lucrări de reformă economică. Făcu multe călătorii în Franţa unde, în timpul Convenţiunii, i s'a decernat calitatea de cetăţean. Adevăratul său debut în publicistică şi-l făcu printr'o scriere anonimă întitulată: „Fragment despre guvernământ" (A Fragment on government), în 1776. Opusculul era îndreptat împotriva teoriilor juristului *Blackstone* şi avu un succes extraordinar. Criticii şi cetitorii îl atribuiră la început unora dintre personalităţile cele mai cu vază, pe când adevăratul autor era încă cu totul necunoscut. Cu încetul însă deveni foarte popular. Un partid politic adoptă şi propagă ideile sale: partidul „radical". Aderenţii săi publicară „Revista din Westminster" condusă de D-rul *John Bowring*, personalitate remarcabilă, literat, filolog, economist, om politic de frunte şi parlamentar (1792-1872). Către sfârşitul vieţii sale, Bentham redactase nişte proecte pentru reforma dreptului penal şi pentru organizarea asistenţii publice. Guvernul şi parlamentul erau gata să le accepte şi să le dea putere de lege dar regele George al III-lea se opuse hotărît. Supărat, Bentham publică la 1831 un pamflet plin de amărăciune, întitulat: „Istoria războiului dintre Jeremia Bentham şi George al III-lea, scrisă de unul dintre beligeranţi". Fu ultima scriere publicată de el.

Operele lui Bentham sunt destul de numeroase, însă puţine dintre ele sunt redactate în întregime de el: de obiceiu el îşi nota gândurile rapid, în fragmente discontinue şi informe, astfel că numai datorită devotamentului şi muncii unor inimoşi colaboratori, mai multe dintre lucrările sale însemnate au fost puse în stare de a fi tipărite. Ceea ce-l caracteriza era, după mărturia celor ce l-au cunoscut, „ardoarea de a produce dar şi indiferenţa de a publica", perseverenţa în marile lucrări dar şi „dispoziţia de a le părăsi când era pe punctul de a le termina". Colaboratorii săi au fost: *Et. Dumont* (1759-1829), fost predicator din Geneva, scriitor şi fervent apărător al ideilor înaintate, amic al lui *Mirabeau*, — precum şi Sir *John Bowring*, zelosul său discipol amintit mai sus.

Preocuparea juridică este cea care se reliefează mai mult în operele lui Bentham, dar ea e totdeauna alimentată de concepţia sa etică. Astfel a contribuit el să aducă oarecare ordine în dreptul englez care, până la el, era, după vorba contemporanilor săi, un fel de „grajd al lui Augias". Bentham a dus o aprigă luptă pentru a introduce „codificarea" în dreptul ţării

sale (termenul „codificare" se pare că e o creaţiune a lui) şi totodată, pornind dela noţiunea de „interes al societăţii" a procurat cugetării juridice una dintre cele mai răspândite formule capabile de a o sistematiza. Intreagă gândirea lui nu depăşeşte de altfel niciodată terenul filosofiei practice. Scrierile în care se pot găsi expuse mai amplu şi expres vederile sale filosofice, afară de „Fragmentul" amintit mai sus, sunt: „Introduction to the principles of morals and legislation" publicată în 1787 în limba engleză, iar în 1789 în versiune franceză; „Théorie des peines et des récompenses", scriere ce datează de prin 1775 dar publicată abia în 1811, în limba franceză, de Dumont; „Théorie de législation civile et pénale" (3 volume) publicată de acelaş în 1802 la Bruxelles şi, în fine, „Deontology", elaborată de Bowring şi publicată după moartea lui Bentham, în 1833. Deontologia, termen întrebuinţat tot de Bentham pentru prima dată ca denumire a unei ştiinţe e: „ştiinţa a ceea ce trebue să faci în orice împrejurare", — şi aceasta echivalează, pentru autor, cu: ştiinţa producerii fericirii.

Bentham n'a fost un spirit filosofic în sensul deplin al cuvântului dar gândirea sa se caracterizează prin insistenţa cu care, pornind dela un anumit principiu general, caută să rezolve o multiplicitate de probleme practice într'o deplină consecvenţă. In ansamblul vederilor sale, mai ales juridice, se introduce astfel o strictă coordonare sistematică deoarece toate gravitează pe un acelaş pivot. Cu această calitate, el se impune, cum spunea *John Stuart Mill*, nu ca un mare filosof ci ca un mare reformator în filosofie.

Axa filosofiei lui Bentham e departe de a fi o descoperire sau o creaţiune a sa originală ci e aceiaşi ca şi a moralei lui *Aristip* şi a lui *Epicur*. Bentham a fost, după propria sa mărturisire, influenţat mai ales de *Hume*, de *Helvetius*, de *Pristley* şi de juristul italian *Beccaria* (1738-1794). Hume întemeia aprecierea morală pe sentiment; Helvetius pledase pentru o întoarcere la teoria „amorului propriu" emisă de *La Rochefoucauld*, traducând „amorul propriu" prin interes. El proclamase că pe „interesul public", adică pe interesul celor mai mulţi sau „al celui mai mare număr" trebue întotdeauna să se sprijine „principiile unei bune morale". Formula de mai sus a lui Helvetius, Bentham şi-a însuşit-o însă dintr'o carte a lui Pristley care vorbea de „fericirea cea mai mare a celui mai mare număr". Beccaria în micul său tratat despre „delicte şi pedepse"

(1764) susţinuse principiul utilitarist împotriva teoriilor răsbunării şi a expiaţiunii care justificau mai'nainte penalităţile. După el, pedepselor nu trebue să li se dea altă destinaţie decât aceea de a asigura interesele societăţii, de aceea ele trebue să fie foarte moderate.

In ce priveşte orientările şi metodele aplicate de Bentham în opera sa juridică, el declară că dela jurişti a învăţat mai puţin decât din scrierile de metafizică, de istorie naturală şi de medicină. „Corpul politic (zice el) nu poate avea şi el, oare o anatomie, o fiziologie, o nosologie, o materie medicală?". Pentru realizarea acestora, trebue să se aibă dela început în vedere că şi corpul politic îşi are, ca şi individul, interesul său care e interesul celor mai mulţi.

„Natura, zice Bentham, a aşezat pe om sub stăpânirea plăcerii şi a durerii; lor le datorăm toate ideile noastre, la ele raportăm toate judecăţile şi toate hotărîrile vieţii noastre". Ceea ce determină toate aprecierile şi toate acţiunile omeneşti este tendinţa de a evita răul şi de a obţine binele: „*răul* e suferinţă, durere sau cauză de durere; *binele* e plăcere sau cauză de plăcere" iar *utilitatea* e proprietatea pe care o are un lucru de a păzi de un rău sau de a ne procura un bine. Noţiunea de utilitate se confundă în opera lui Bentham cu aceea de *interes:* „Ceea ce e conform cu utilitatea sau cu interesul unui individ, tinde să mărească suma totală a mulţumirii sale". Acelaş lucru se aplică şi unei comunităţi, utilitatea sau interesul ei fiind ceea ce tinde să mărească suma totală a mulţumirii indivizilor cari o compun. Tot ce poate fi aprobat sau acceptat de cineva, nu deţine această particularitate decât graţie măsurii în care-i poate procura o plăcere, iar tot ce poate fi dezaprobat sau refuzat cuprinde într'o măsură putinţa de a-i aduce o neplăcere sau suferinţă. Astfel, binele moral nu e un *bine* decât prin suma de plăceri pe care le primeşte şi prin neplăcerile pe care le înlătură. „Logica utilităţii" consistă în a pleca dela calculul sau dela comparaţia suferinţelor şi a plăcerilor în toate operaţiile judecăţii şi a nu mai ţine seama în acestea de nici o altă idee. Diferenţa dintre aceste principii ale lui Bentham şi cele ale lui Epicur sau Helvetius este, după *M. Guyau,* în aceea că Bentham nici nu încearcă să le dovedească: „el le prezintă ca evidente; după el e destul să le lămureşti, să le explici, pentru a le face să fie şi recunoscute".

Deosebit de principiul utilităţii, Bentham arată că mai există alte două căi de apreciere şi orientare a acţiunilor: prin-

cipiul „ascetismului" şi principiul „arbitrar". Partizanii primului sunt cei ce iau calea exact inversă utilităţii: „ei aprobă ceea ce tinde să ne micşoreze plăcerile şi resping ceea ce tinde să le mărească". Ei sunt de două categorii: filosofi şi religioşi. Filosofii ascetismului nu refuză toate plăcerile, ci numai pe ale simţurilor, considerându-le drept grosolane dar exaltă pe cele spirituale, precum e onoarea sau gloria. De fapt însă, ei nu fac decât să nege unele plăceri, dar, pentru rest se conduc tot după principiul utilităţii. Religioşii sunt mai severi: ei nu numai că suprimă toate plăcerile dar se cred datori să-şi impună suferinţe. Rătăcirea lor se datoreşte unei nejustificate generalizări: unii filosofi au arătat că urmărirea nesocotită a unor plăceri poate fi adeseori primejdioasă, atunci „asceticii" religioşi le condamnă pe toate în bloc, simplificând socoteala. „De altfel, zice Bentham, ascetismul e atât de nechibzuit încât nici cei mai absurzi dintre partizanii lui nu s'au apucat să-l urmeze până' la capăt". Celalt principiu, principiul „arbitrar" consistă în respingerea unor obiecte fără o justificare logică ci numai pe baza „simpatiei sau antipatiei". La acest principiu se reduc numeroase concepţii etice care pot să pară diferite între ele dar ceea ce le deosebeşte e numai denumirea sub care se ascunde unul şi acelaş mod de a aprecia. Unii vorbesc despre un anumit „simţ moral", alţii despre „simţul comun" care ne-ar învăţa printr'un fel de ghicire sau intuiţie cam ce e bine şi ce e rău, de fapt ei se întemeiază numai pe o simplă înclinare afectivă, pe simpatii sau antipatii care „nu sunt călăuze sigure şi statornice". La fel, cei ce admit existenţa unor legi eterne ale dreptului sau a unui drept natural: fiecare crede că el deţine formula cea adevărată, dar formulele acestea diferă dela autor la autor fiind creaţiuni arbitrare, fără valoare. „Singura bază de acţiune, totdeauna bună şi sigură, este considerarea utilităţii". Numai prin ea se poate urmări, conform naturii noastre, fericirea. Noţiunea de fericire este astfel precizată în „Principiile Dreptului Civil": „Fericirea unui individ este cu atât mai mare cu cât suferinţele sale sunt mai uşoare şi mai puţine şi cu cât plăcerile-i sunt mai mari şi mai numeroase". Pentru realizarea acestui maximum de utilitate trebue să se ţină seama nu numai de numărul plăcerilor sau al suferinţelor ci şi de rangul sau importanţa lor. In această evaluare intervin deci considerentele de: intensitate, durată, certitudine şi proximitate precum şi cele de fecunditate şi puritate a unei plăceri sau suferinţe (fecunditatea

unei plăceri fiind prrobabilitatea de a da naştere la alte plăceri, iar puritatea: probabilitatea de a nu atrage neplăceri). La aceste calităţi se adaogă şi extinderea unei plăceri sau suferinţe, adică: numărul de persoane care se vor găsi afectate de plăcerea sau suferinţa unuia singur. Pe baza acestor considerente se realizează un fel de contabilitate care presupune deoparte o coloană a câştigurilor şi de alta una a pierderilor: un calcul, un bilanţ simplu ne va indica în ce măsură fiecare acţiune este sau nu recomandabilă, adică utilă. Considerentul „extinderii" joacă un rol hotărîtor în concepţia lui Bentham. Fundamentul cugetării benthamiene e într'adevăr egoist dar pe datele lui se construeşte şi teoria conduitei sociale: „Cea mai însemnată lege a naturii (zice „Deontologia") este ca fiecare să-şi urmărească propria fericire". „Fiecare om îşi este sie-şi cel mai apropiat şi cel mai scump" dar, totodată: „cel ce-şi asigură sie-şi o plăcere sau se scuteşte de o suferinţă, acela lucrează *direct* pentru fericirea sa iar cel care procură altuia o plăcere sau îi înlătură o suferinţă, acela îşi măreşte *indirect* şi fericirea sa proprie. Aşa încât: „o faptă imorală decurge dintr'un calcul greşit al interesului personal" iar „omul viţios" este cel care face o apreciere greşită a plăcerilor. „Societatea e astfel constituită încât lucrând pentru fericirea noastră particulară, lucrăm şi pentru cea generală". Utilitatea mea se repercutează şi asupra celorlalţi, dar şi răul ce mi-l fac se extinde asupra lor. Astfel, cum remarcă Guyau, Bentham ajunge să identifice interesul public cu cel privat. Totuşi, dacă fericirea unui individ trebue lăsată în propria lui grijă, statului îi revine să supravegheze calea către cea mai mare fericire a comunităţii, adică a celui mai mare număr.

O apreciere critică a moralei lui Bentham e aproape de prisos: ea prezintă toate defectele utilitarismului, eudemonismului şi hedonismului la un loc. Criticul francez *Philarète Chasles* (1798-1873) (şi după el mulţi alţii) spunea că Bentham reduce teoria legilor la un sistem mecanic şi inteligenţa omenească la funcţiuni maşinale. Defectul acestui sistem constă însă în faptul că nu există o perfectă concordanţă nici între plăcerile spiritului şi cele ale simţurilor, cum nu există nici între ceea ce „ne place" şi ceea ce e efectiv util pentru conservarea şi afirmarea vieţii. Dacă scopurile animale intră în conflict cu cele spirituale, nu mai ştim care este criteriul de preferinţă după care vom tranşa conflictul lor. *John Stuart Mill*, cu toată admiraţia pe care a avut-o pentru Bentham, spunea că acesta neagă existenţa tuturor lucrurilor pe care nu

le vede și a tuturor adevărurilor pe care nu le înțelege. Pentru a evitat defectele acestea, continuă Mill, „i-ar fi trebuit o mai mare subtilitate" și mai puțină „lipsă de imaginație" care „îl împiedecă de a ceti în inimile altora". Despre „Deontologie", acelaș autor spunea că „ar fi trebuit să nu apară niciodată". Ea tratează acea „petite-morale" care e indispensabilă în raporturile comerciale. *Thomas Carlyle* a formulat tot la adresa lui Bentham o tăioasă apostrofă: „Să ne clădim deci fericirea pe temeliile bucătăriei și nu ale moralei: atunci, scuturând tingirea în chip de cadelniță să oferim Diavolului fumul care-i place și să trăim fericiți din untura pe care o rezervă aleșilor săi".

Bentham era totuși o fire generoasă și stăpânită de mari și nobile proecte. Cei ce l-au cunoscut descriu înfierbântarea cu care vorbea și entuziasmul cu care lucra. Totuși doctrina lui nu acordă loc nici eroismului veritabil, nici entuziasmului spontan, nici „datoriei", nici devotamentului și nici marilor impulsuri spre ideal, fără care nu se poate urmări o înaltă efloresceență socială cum nici afirmarea progresivă a caracteristicelor spirituale omenești[1]).

John Stuart Mill

Pe când doctrina lui *Bentham* apare ca fiind în întregime rezultatul presiunii exercitate asupra temperamentului său individual de către particularitățile psihologice ale societății ambiante; — pe când în filosofia lui *Hamilton*, laturile șovăelnice și obscure se înfățișează ca pricinuite de repercusiunea neastâmpărului său intelectual; — filosofia lui *John Stuart Mill* aduce, dimpotrivă, aspectul unei dramatice reacțiuni temperamentale grefate totuși pe un fond solid de proveniență socială, pe un fond datorit mai cu seamă unui riguros regim educativ.

James Mill, tatăl lui John Stuart, e, și el, o proeminentă figură între filosofii englezi dela începutul secolului XIX-lea (1773-1836) și anume între adepții cei mai însuflețiți ai lui Bentham. Se ridicase din condiții familiare foarte modeste și ajunsese cu timpul într'un înalt post de conducere în „Compania

1) BIBLIOGRAFIE: *John Stuart Mill:* „Bentham" (articol în „London and Westminster Review", August 1838); *Birks:* „Modern utilitarianism or the system of Paley, Bentham and Mill, London, 1874; *M. Guyau:* „La morale anglaise contemporaine" Paris (Alcan) 1879; *A. Fouillée:* „Critique des systèmes de morale contemporaine" 1893 și „L'idée moderne du droit" ed. II, 1883. *Lesli Stephen*. „The english Utilitarians", London, 1900. *Elie Halevy:* „La formation du radicalisme philosophique" 3 vol. Paris (Alcan), 1901 - 1904.

Indiilor Orientale". A lăsat o „Istorie a Indiei Britanice", un tratat de „Economie" și o celebră operă: „Analiza fenomenelor spiritului omenesc" (două volume, 1829). Aci, susținând teza asociaționistă, a consacrat pentru gânditorii de atunci teoria „asociațiunii inseparabile" (un fel de sinteză chimică indistructibilă a „ideilor" care dau astfel elemente cu totul nouă. Ea determină urmărirea utilitară a unor scopuri, secundare ca origină dar putând avea aceiași tărie ca și cele primitive).

Pe fiul său, pe John Stuart (care se născuse la 20 Mai 1806 în Londra) James Mill l-a crescut după un sistem educativ propriu, utilitarist, intensiv și de un exclusiv intelectualism, destinat să reziste „sentimentalismului" morbid al epocei. Copilul învăță de pe la vârsta de trei ani limba elină, apoi, la patru ani, calculul și gramatica, ceti pe Herodot la șapte ani, pe Virgil și Tit Liviu, în latinește la nouă ani, ajunse la calculul diferențial la unsprezece ani și scrise el însuși, pe la doisprezece ani, un mare tratat istoric și critic despre Roma antică. Instrucțiunea sa în materia filosofică se începu cu Logica lui Aristotel și, insistând mai ales asupra autorilor mecaniciști și empiriști, trebui, firește, să fie încoronat prin opera lui Bentham. După o fructuoasă călătorie în Franța, unde, la Montpellier, ascultă câteva lecțiuni de logică ale matematicianului *Gergonne,* se reîntoarse după zece luni, în 1821, în patrie, iar prin 1823 obținu un post bine retribuit la aceiaș „Companie a Indiilor" unde avansă până la postul pe care-l ocupase tatăl său. De aci se retrase în 1858, trăind exclusiv pentru studiu. Dela 19 ani începu să publice mici articole în „Westminster Review". Prin 1826 se începu, în vieața sa interioară, acea reacțiune temperamentală împotriva exclusivului intelectualism în care fusese format. Ințelese că sufletul are imperioase exigențe iraționale, că sunt și numeroase forțe pasionale în dinamismul sufletesc. Ințelese atunci rostul poeziei și al artelor. Lectura scrierilor lui *Coleridge* și *Carlyle* contribui și mai mult la transformarea sa. In tot restul existenței sale, rezultatul acestei revoluțiuni s'a menținut cu alternanțe de intensitate, accentuîndu-se cu trecerea anilor, dar fără să-l poată smulge radical din atitudinea sa inițială. O femee cu rari calități intelectuale, *Elena Tylor,* care-i deveni soție, îl influență și ea într'o largă măsură, determinând unele orientări ale gândirii lui, mai ales în ceea ce privește subiectul situației inferioare a femeilor în societatea noastră. John Stuart Mill a murit în Franța, la Avignon, la 7 Mai 1873.

Cele mai însemnate opere[1]) ale lui Stuart Mill sunt: „A System of Logic, ratiocinative and inductive", publicată în prima ediţie la Londra în 1843 (trad. fr. de *L. Peisse)*; „Essays of some unsettled questions of political Economy" (Londra, 1844); „Principles of Political Economy, whit some of their applications to social Philosophy" (id. 1848); „Dissertations and Discussions, political, philosophical and historical" (id. 1859, conţinând o culegere de articole şi mici studii); „Essay on Liberty" (1859); „Utilitarianism" (1862); „Considerations of representative government" (1865); „Auguste Comte and Positivism" (1865); „Examinations of Sir William Hamilton Philosophy" (1865); „The subjection of Women" (1869); „Autobiography" (postumă, 1873) şi „Three essays on Religion: Nature, The utility of Religion, Theism" (postumă, 1874). La acestea trebue să se adaoge notele interesante şi personale pe care John Stuart le-a introdus într'a doua ediţie a „Analizei" lui James Mill (1869).

Din toate domeniile variate în care a lucrat, se reliefează în primul rând atitudinea pe care John Stuart Mill a adoptat-o în materia Logicii şi a Teoriei cunoştinţii. El e un hotărît adept al fenomenismului lui Berkeley şi mai ales al lui *Hume*. Fondul asociaţionist, insuflat de James Mill, dă teoriilor sale un caracter psihologist, chiar când e vorba de Logică. Tot ce e principiu logic, lege a gândirii sau condiţie formală a căutării sau posesiunii adevărului, se disolvă în considerente referitoare la raporturile dintre stările de conştiinţă. Realitatea lucrurilor nu o constitue pentru John Stuart Mill nimic altceva decât totalitatea sau masa impresiunilor sensoriale, — însă anumite feluri de asociaţiuni stabilite între ele creează o anumită aşteptare sau anticipare a unor sensaţiuni, pe care Mill o numeşte „posibiltatea de sensaţiune". La o atare posibilitate permanentă de sensaţiune se reduce după el tot ce e materie. Este în studiul despre Hamilton un pasaj care cuprinde în cea mai concisă formă toată explicaţia pe care o dă Mill despre ideea de realitate fizică. Il redăm aci, cu foarte puţine simplificări de text: „Modificările, care se petrec mai mult ori mai puţin regulat în posibilităţile noastre de sensaţiune, sunt în cea mai mare parte cu totul independente de conştiinţa noastră, de prezenţa ori de absenţa noastră. Fie că suntem adormiţi ori

1) Cele mai multe dintre ele au apărut în traduceri, franceze şi germane.

trezi, focul se stinge şi pune capăt unei speciale posibilităţi de căldură sau lumină. Fie că suntem prezenţi sau absenţi, grăunţa se coace şi crează o nouă posibilitate de hrană. (...). Astfel, deşi sensaţiunile sunt fundament al totului, ajungem să le considerăm ca pe un fel de accident care depinde de noi iar posibilităţile de sensaţiuni să le privim ca mult mai reale decât sensaţiile actuale, mai mult chiar: ca fiind realităţile ele-însele, cărora sensaţiile nu le-ar fi decât simpla reprezentare, aparenţa, efectul. Odată ajunşi la această stare de spirit, nu mai putem avea vreo sensaţie prezentă fără s'o raportăm instantaneu la unul din grupurile de posibilităţi din care ar fi făcând parte; şi chiar când nu ştim la care grup s'o raportăm simţim o irezistibilă convingere că ea trebue să fi aparţinând totuşi unui grup. Intreg ansamblul sensaţiunilor formează un fond permanent din care una sau mai multe sensaţiuni se desprind pentru a deveni actuale într'un moment dat...".

Acest fond permanent de sensaţiuni posibile e, astfel, pentru Mill: „lumea exterioară". Incontestabil că foarte puţin îl desparte, deci, de atitudinea idealistă şi dacă s'ar fi oprit aci am putea crede că schiţează o întoarcere spre *Berkeley*. Insă *Hume* a avut asupra lui Mill o influenţă prea puternică pentru ca această gravitare să se poată produce. De aceea zice el: „Nu putem concepe spiritul luat izolat, distinct de manifestările sale de conştiinţă. Nu-l cunoaştem şi nu-l putem închipui decât ca reprezentat de succesiunea diferitelor simţiminte pe care metafizicienii le numesc stări sau modificări ale spiritului"... „Credinţa că spiritul meu există chiar când nu simte, nu gândeşte şi n'are conştiinţă de propria sa existenţă, se reduce la credinţa unei posibilităţi permanente a acestor stări". Totuşi, după cum a observat un filosof contemporan, de vreme ce Mill considera eul ca legătură dintre termenii seriilor de sensaţii, iar această legătură ca *existentă* în mod real, implicit el afirmă existenţa eului ca o realitate distinctă de seriile pe care le leagă. „Cum poate o serie să ştie că ea e serie?". Deci: legile asociaţiei nu mai pot fi de acum privite de cât ca forme particulare ale principiului unificator" (*Höffding*, op. cit.). Totuşi Mill nu remarcă aceste consecinţe; pentru el lumea, existenţa materială şi spirituală se fărâmiţează în date sensibile şi stări subiective, grupate aproape forţuit prin asociaţie; aşa încât, dacă se poate spune că gândirea are de a face direct cu lucrurile şi se raportă direct la ele, aceasta ar trebui să fie adevărat pentru motivul că lu-

crurile nici nu sunt altceva decât sensaţiile şi posibilităţile de sensaţie. Nici lumea nu există în sine, nici adevărul ca dat formal, distinct de jocul proceselor psihologice. Aci este confluenţa dintre considerentele Logicei şi cele ale Metafizicei. Stuart Mill nu e un metafizician, totuşi prin predispoziţiile sale naturale ar fi fost, dacă nu l-ar fi încătuşat puternic sistemul de idei şi concepţii în care a crescut şi s'a format. In măsura în care spiritul său s'a mai putut elibera de făgaşurile în care-l angajase adolescenţa, a trebuit să recunoască speculaţiei omeneşti posibilitatea şi dreptul de a se ridica dincolo de experienţa brută, cel puţin pentru a pune întrebări dacă nu şi pentru a aştepta şi răspunsuri bine fundate. In analiza pe care a făcut-o „filosofiei pozitive" a lui *Auguste Comte*, o primă mare obiecţiune de principiu se îndreaptă contra acelei complete excluderi a supranaturalului şi a oricărei întrebări referitoare la originea Lumii. „Modul pozitiv de a gândi (zice el) nu este în mod necesar o negaţiune a supranaturalului; el numai deplasează această chestiune, aşezând-o la originea tuturor lucrurilor. Dacă universul a avut un început, începutul său, chiar prin această condiţiune a faptelor, a trebuit să fie supranatural: legile nu ne pot da socoteală despre propria lor sorginte". Deci nu poate fi din partea lui *Comte* decât o slăbiciune faptul că se crede totdeauna obligat să tranşeze toate problemele, faptul de a nu lăsa niciodată nici o problemă deschisă. Tot împotriva lui *Comte*, Mill ridică obiecţiunea de a nu fi dat Logicei atenţia cuvenită: Comte se mărgineşte să studieze numai mijloacele de descoperire ale adevărului dar nu se preocupă de fel de stabilirea metodelor de control şi probaţiune a acestor adevăruri; respinge silogistica aristotelică, defectuoasă dar utilă şi are aerul să nu „recunoască posibilitatea unui criteriu general care să servească pentru a arăta dacă o concluzie inductivă este corectă sau nu". Paralel, Mill se ridică împotriva concepţiilor logice ale lui *Hamilton*, şi, la început, în ce priveşte definiţia şi scopul Logicei. Hamilton vedea în Logică: „ştiinţa legilor formale ale gândirii", definiţie care, după Mill, e făcută anume pentru a exclude, ca străin de Logică, tot ce priveşte credinţa sau necredinţa, adică cercetarea adevărului ca atare". Logica formală se reduce după Mill la logica consecvenţii dar nu cuprinde şi Logica adevărului, adevăr care nu poate fi căutat cu succes decât prin inferenţe scoase din experienţă. Scopul principal pe care l-a urmărit Mill scriindu-şi tratatul său de

Logică a fost acela de a expune materia acestui domeniu printr'o completă excludere a oricărui principiu aprioric sau oricărui *dat* înnăscut şi deci prin limitarea sa exclusiv la datul empiric. Atât de departe merge Mill cu excluderea „aprioricului", încât chiar principiul identităţii, al contradicţiei şi al terţiului exclus nu sunt considerate de el ca particularităţi fundamentale ale spiritului sau ca reprezentând adevăruri „necesare". Despre principiul contradicţiei, Mill spune: „el îmi pare ca şi celelalte axiome, una dintre primele şi cele mai familiare generalizări ale experienţii. Il întemeiază pe împrejurarea că necredinţa şi credinţa sunt stări de spirit diferite care se exclud reciproc: e un fapt pe care-l află orişicine din cea mai simplă observare de sine. Dacă această observaţie o extindem în afară, constatăm la fel că lumina şi întunericul, sgomotul şi liniştea, mişcarea şi repaosul, egalitatea şi inegalitatea, înainte şi după, succesiune şi sumultaneitate, fiecare fenomen pozitiv şi negaţiunea sa, sunt fenomene distincte care contrastează între ele cu totul şi dintre care unul e totdeauna absent când celalt e prezent. Consider principiul de mai sus (al contradicţiei) ca o generalizare a tuturor acestor fapte". La fel despre principiul „terţiului exclus" sau „alternativei", Mill afirmă origina similară în generalizarea experienţii, găsindu-se astfel de acord cu cele cuprinse într'un articol al lui *Herbert Spencer*. Experienţa pe care o generalizăm în cazul acesta e cea prin care, de exemplu, constatăm că un obiect nu poate fi gândit mai întâi ca fiind roşu apoi ca nefiind roşu, fără ca „un element component al gândirii să fi fost total expulzat din minte de către celalt". Cât despre primul principiu fundamental al gândirii logice, principiul identităţii, Mill, amintind că nici *Locke* nu i-a acordat prea multă consideraţie, reduce acest principiu la simpla valabilitate a variantelor verbale, propunându-i să fie exprimat prin formula următoare: „tot ce e adevărat într'o formă verbală, e adevărat în oricare alta care are acelaş sens". Astfel, dacă „A=A" e considerat ca o veritabilă axiomă, şi dacă ar trebui să formulăm câte un principiu separat pentru fiecare mod în care acelaş lucru s'ar afirma prin aceleaşi vorbe, atunci ar trebui o lungă listă de principii similare, precum: când un lucru stă înaintea altuia, atunci celalt stă în urma lui; când un lucru stă în urma altuia, atunci celalt stă înaintea lui; când un lucru stă alături de altul, atunci şi celalt stă alături de el". etc.. Dacă orice principiu logic sau lege a gândirii, şi dacă orice axiomă sau

postulat se reduc în ultima analiză la exprimarea verbală a generalizării unor experienţe, aceasta înseamnă că întreaga cunoştinţă se reduce la colectarea de cazuri particulare şi că nu există un veritabil progres al cunoştinţii pe cale deductivă ci exclusiv pe cale de inducţiune. Convingerea aceasta e tema principală în renumitul examen critic al silogismului. Nu există, după Mill, adevărate inferenţe dela general la particular: „a infera sau a raţiona e procedeul minţii prin care porneşti dela adevăruri cunoscute pentru a ajunge la altele distincte de ele". Dar adevăruri cunoscute nu sunt decât cele particulare, cazurile concrete date de experienţă, total de impresiuni sensibile pe care le rezumăm în formule generale. Acestea însă nu au valoare decât prin cazurile concrete din care sunt extrase iar nu pentru altele, posibile sau viitoare, care pot prea bine să le desmintă. O propoziţiune cu caracter general nu e decât o simplă înregistrare destinată să călăuzească gândirea noastră cam în felul unui carnet de notiţe. Ceea ce ţi-ai reamintit cu ajutorul unui asemenea carnet trebue să se justifice prin sursa originară de informaţie, iar nu numai prin faptul că se află în carnet; la fel, afirmaţiunile generale nu au şi nu pot dobândi o valoare proprie prin ele-însele ci exclusiv prin observaţiile particulare din care au fost extrase. Raţionamentul deductiv nu e deci inferenţa dela general la particular ci se serveşte de cunoştinţele generale ca de un procedeu intermediar, mai scurt şi mai expeditiv, pentru a scoate afirmaţiuni cu caracter particular. Aceasta înseamnă că raţionamentul este o inferenţă dela particular la particular prin oprirea ori „staţiunea intermediară" şi auxiliară în formula generală. Staţiunea intermediară nu e însă indispensabilă gândirii. Dimpotrivă: gândirea curentă nu se serveşte de ea. Silogismul e departe de a fi modul obişnuit al inferenţii. Inferenţe raţionale efectuează şi copilul şi animalul, dar printr'o trecere directă dela particular la particular: cine a constatat că focul l-a ărs odată, se fereşte chiar de la al doilea prilej printr'o succesiune de judecăţi de felul acesta: „Focul *A* a ars, deci şi focul *B* mă poate arde", — fără să fie nevoe să treacă prin formula: „toate focurile ard", care de fapt nu aduce mai multă putere probantă. In primul rând, psihologiceşte, raţionamentul silogistic se reduce la asociaţia ideilor şi anume la asociaţia prin contiguitate: în premisa majoră se constată contiguitatea mintală a termenului major cu termenul mediu, în cea minoră se constată contiguitatea termenului mediu cu cel minor, iar

concluziunea nu e valabilă decât pentrucă dacă termenii extremi coexistă cu mediul, atunci coexistă şi între ei. Raţionamentul curent, fără a se servi de concepte universale, pare că se serveşte mai curând de forma nedeterminată. După ce am aflat că S_1, S_2, şi S_3 au avut atributul P, nu formulăm chiar afirmaţia de valoare îndoelnică: „Toţi S sunt P", ci: „un oarecare S este P". Silogismul clasic se întemeiază pe o generalizare, dar aceasta nefiind întemeiată, la rândul său, decât pe un număr limitat de constatări empirice, nu poate avea decât o valoare dubioasă, iar valabilitatea logică a unui silogism a cărui premisă nu e decât o dubioasă generalizare, nu poate fi nici ea decât iluzorie. După cum observase *Sextus Empiricus*, dacă n'am fi siguri *ab initio* despre adevărul concluziei, n'am putea afirma premisa majoră: din formula generală „toţi oamenii sunt muritori", putem deduce judecata particulară că şi ducele de Wellington e muritor, dar trebue să ne dăm totuşi seama că de n'am fi fost convinşi că şi ducele de Wellington e muritor, n'am fi putut începe prin a afirma cu certitudine completă că toţi oamenii sunt muritori. Prin silogismul acesta, departe de a dobândi o cunoştinţă nouă, comitem un sofism fundat pe o „petitio principii". E drept că psihologiceşte, când afirmăm premisa majoră ca judecată generală, în mod cu totul independent de intenţia de a scoate din ea vreo consecinţă, se poate prea bine să nu ne gândim special la ducele de Wellington. Dar aceasta nu înseamnă că premisa majoră e o probă despre adevărul concluziei. Singura probă pe care te întemeezi e totalitatea cazurilor pe care le-ai cunoscut. Premisa majoră nu e decât un simplu „memorandum" pe care-l utilizăm, îl interpretăm, „aşa cum judecătorul interpretează legea". Funcţiunea silogismului este aceea de a menţine consecvenţa între judecăţile noastre, de a servi ca mijloc de verificare. Utilitatea sa e, în ultima analiză, utilitatea propoziţiunilor generale. A scoate concluzii din silogisme este a pune în aplicare unele formule iar regulele silogismului sunt un sistem de garanţii pentru exactitatea operaţiei. Singura cale reală, însă, de progres al cunoştinţii e inferenţa dela particular la particular. Ştiinţele deductive nu ne pot da adevăruri necesare. Ele se întemeiază pe axiome (care sunt generalizări ale experienţii simplificate), pe definiţii (care nu sunt decât traduceri verbale) şi pe hipoteze (care sunt afirmaţiuni ce cuprind mici exagerări sau suprimări ale proprietăţilor reale ale lucrurilor, fără să li se adaoge însă proprietăţi false). Din toate

acestea, singure hipotezele aduc elemente nouă în cunoştinţă. Studiului hipotezei, Mill îi dedică aproape în întregime un capitol din logica sa, înţelegând, după *Aug. Comte* şi *Whewell*, rolul fecund pe care-l au hipotezele în ştiinţă: „Aproape tot ce astăzi e teorie, a fost mai întâi hipoteză (...) Numai dibuind putem întreprinde să punem rânduială într'o îngrămădeală complicată şi, la prima vedere, confuză, a fenomenelor". Totuşi el atrage atenţia asupra faptului că atunci când o oarecare concluzie ce decurge dintr'o hipoteză este confirmată prin experienţă, ar fi o greşeală să considerăm aceasta ca o verificare a hipotezei însăşi. Astfel hipotezele au defectul de a rămâne simple presupuneri nesigure şi tot experienţei îi revine să le confirme sau să le infirme. In ultima analiză: „problema despre natura inducţiunii şi a condiţiilor care-i dau caracterul legitim este problema fundamentală a Logicei". Inducţiunea e „mijlocul de a descoperi şi de a dovedi propoziţiunile generale. Ea e procedeul prin care conchidem că ceea ce e adevărat despre anumiţi indivizi ai unei clase, este adevărat despre clasa întreagă sau că ceea ce e adevărat uneori va fi adevărat totdeauna în împrejurări asemănătoare". Principiul fundamental al inducţiunii poate fi văzut în aşa numita lege a „uniformităţii naturii", dar această lege e ea însăşi extrasă de mintea noastră printr'un proces de gândire inductivă: uniformitatea cursului naturii este şi ea o lege generală care rezumă o lungă serie de observaţii generale, este legea după care tot ce se întâmplă este supus unei legi". Departe de a fi o axiomă, şi departe de a fi prima noastră inducţiune, legea uniformităţii naturii e un rezultat tardiv, aşa că nu putea să stea ea însăşi la baza celorlalte inducţiuni care de sigur că au precedat-o. Generalizările inductive nefiind întotdeauna garantate, rămân destule probabilităţi ca ele să fie răsturnate. Pentru evitarea erorilor, însă, şi pentru scopul exactităţii şi al preciziunii, ele pot fi controlate şi rectificate prin confruntarea lor între ele. Astfel procedează ştiinţa şi se poate afirma, ca principiu general al constituirii ştiinţelor că „toate inducţiunile, tari sau slabe, care pot fi legate între ele în mod raţional, se confirmă reciproc, pe când cele care conduc la consecinţe incompatibile devin reciproc un indice că una sau alta trebue să fie respinsă ori formulată cu mai multe rezerve". Afară de inducţia controlată şi ordonată, spiritul omenesc procedează totdeauna prin acest mijloc în mod spontan, aşteptând ca apariţia unui fapt care era legat totdeauna de celalt, să fie urmată de apa-

riţia celuilat. Adevărata întrebare cu privire la fundamentul inducţiunii este: „în baza cărei justificări deduci un fapt viitor din apariţia unui fapt întâmplat?” Problema aceasta este însă, în esenţă, identică cu problema cauzalităţii: „noţiunea de cauză e rădăcina teoriei inducţiunii”, fiind vorba despre ordinea invariabilă în succesiunea fenomenelor. Experienţa ne arată existenţa unei indisolubile legături între anumite *antecedente invariabile* şi anumite *consecvenţe invariabile*. Cauza este „suma condiţiunilor pozitive şi negative, luate împreună, totalul contigenţelor de orice natură care, fiind îndeplinite, sunt urmate în mod *invariabil* de efect”. Toate cauzele pot fi însă contrariate în efectele lor de către alte cauze, de aceea putem spune că între cauzele sau condiţiunile care determină un efect, trebue să fie numărată şi condiţia absenţei cauzelor contrarii. Raportul acesta, legea cauzalităţii, este în mod atât de riguros confirmat de cea mai veche şi mai frecventă experienţă încât certitudinea valabilităţii sale a devenit aproape absolută, cel puţin pentru lumea actuală, în care trăim noi: „adevărul că tot ceea ce începe are o cauză, e un adevăr coextensiv întregei experienţe omeneşti şi de universalitatea acestui adevăr depinde posibilitatea de a supune procedeul inductiv unor reguli. Perfecta siguranţă că există o lege care poate fi găsită dacă ştim cum, este baza valabilităţii logicii inductive”. Regulele metodice ale inducţiunii, pe care le-a propus Mill şi pe care le-a desvoltat sub influenţa lui *Whately*, a lui *Herschel* şi a lui *Whewell*, sunt în număr de patru: metoda *concordanţei*, metoda *diferenţei*, metoda *reziduurilor* şi aceea a *variaţiilor concomitente;* la acestea se mai adaogă o *metodă mixtă sau dublă:* metoda concordanţei şi diferenţei sau metoda indirectă a diferenţei. Oricare tratat sau manual curent de logică redă azi expunerea metodelor inductive ale lui Mill, de aceea ne putem dispensa de a le mai aminti aci în toate detaliile lor. Dintre aplicările pe care a încercat Mill să le dea metodologiei sale, cele ce privesc ştiinţele naturii sunt mai puţin nouă şi personale decât cele ce privesc „ştiinţele spiritului” sau „ştiinţele morale”. In această direcţie, gândirea sa se resimte adânc de înrâurirea lui *Auguste Comte*, pe care însă ca şi pe toţi cei ce 'l-au influenţat, nu se poate spune că-l acceptă pasiv ci numai cu riguroasele rezerve impuse de spiritul său critic. In „ştiinţele spiritului” se cuprind după Mill: psihologia, etologia, sociologia, ca domenii teoretice; la acestea se adaogă domeniile practice ale Artei,

care cuprind moralitatea şi politica şi ale căror reguli trebue să fie şi ele supuse unei cunoştinţe metodice.

După cum se vede, Mill nu aderă la clasificarea ştiinţelor propusă de Aug. Comte, deşi sub alte raporturi el este un adept al „filosofiei pozitive". Din opera lui *Comte*, el acceptă cu unele obiecţiuni şi rezerve, teoria celor trei faze şi teoria filosofică a ştiinţelor, pentru primele cinci ştiinţe fundamentale, adică dela matematică până la biologie. Dar „în această mare realizare (observă Mill)) „aşa cum se întâmplă de obiceiu, tocmai unele dintre defectele şi imperfecţiunile capitale ale sistemului de gândire al lui *Comte* au o foarte strânsă relaţiune cu cele mai mari dintre succesele lui" (o asemenea observaţie a făcut-o Mill şi cu privire la *Hamilton)*. Şi e vorba aci, între altele de „grava aberaţie" a lui *Comte*, de a respinge observaţia psihologică şi de a nu da psihologiei nici un loc în clasificarea ştiinţelor. In logica sa, Mill consideră ca o mare eroare pornirea nejustificată de a edifica teoriile referitoare la vieaţa spiritului numai pe datele procurate de fiziologie. „Oricât de imperfectă ar fi ştiinţa spiritului, n'aş şovăi să afirm că e mult mai înaintată decât partea corespunzătoare din fiziologie". „Şi (spune Mill în studiul despre *Comte)*, ce instrumente ne propune d-l Comte pentru studiul funcţiunilor morale şi intelectuale, în locul observaţiei directe pe care o repudiază? Ne e aproape ruşine să spunem că e vorba de frenologie" (....) „Şi chiar când această hipoteză ar fi adevărată, observaţia psihologică tot ar fi necesară: într'adevăr, cum e cu putinţă să constaţi corespondenţa dintre două lucruri numai prin observarea unuia singur dintre ele?" Apoi: deşi e probabil, totuşi „până azi n'a fost dovedit, aşa cum este pentru sensaţii, că fiecare stare mintală are drept antecedent imediat şi drept cauză apropiată o modificare nervoasă. Şi chiar de ar fi sigur aceasta, suntem totuşi siliţi să recunoaştem că ignorăm cu desăvârşire în ce consistă aceste stări nervoase. Nu ştim şi n'avem nici un mijloc să ştim în ce se deosebeşte una de alta şi nu există alt chip de a studia succesiunile şi coexistenţele lor decât observând succesiunea şi coexistenţa stărilor mintale cărora le presupunem că le sunt cauze generatoare. Succesiunile fenomenelor mintale nu pot deci să fie deduse din legile fiziologice ale organizaţiei noastre nervoase şi toată cunoştinţa reală pe care o putem dobândi despre acestea trebue s'o mai căutăm încă multă vreme, dacă nu totdeauna, în însuşi studiul direct al succesiunilor mintale".

De vreme ce ordinea fenomenelor mintale trebue să fie studiată chiar în aceste fenomene, iar nu dedusă din legile fenomenelor mai generale, există deci o ştiinţă a spiritului, distinctă şi separată. Ca legi generale psihologice, Mill enumără: 1) legea corespondenţei dintre fiecare *idee* şi o impresiune mintală, 2) legile Asociaţiei: a) ideile asemenea tind să se evoce reciproc; b) ideile se asociază prin simultaneitate şi prin succesiune imediată; c) intensitatea superioară a unei impresii asociate cu alta are acelaş efect ca şi frecvenţa conjuncţiunii lor. Legile fenomenelor spirituale prezintă o mare analogie fie cu legile mecanice, fie cu cele chimice. Cazurile când, în asocierile lor, impresiunile elementare înlănţuite se pot recunoaşte, constitue cazuri de asociaţie de tip mecanic. Acţiunea simultană a unor idei are însă efecte similare combinaţiilor chimice, deoarece dau ca rezultate idei nouă şi distincte de componentele lor. Un exemplu de combinaţie de tip chimic e acela al contopirii impresiilor de culoare prin rotaţia discului lui Newton: în albul rezultat e imposibil să mai recunoşti vreuna dintre culorile spectrului solar. Legile asociaţiei „guvernează şi stările mai complicate ca şi pe cele mai simple ale spiritului. O dorinţă, o emoţie, o idee de un înalt ordin de abstracţiune, chiar şi voliţiunile noastre cum şi judecăţile când au devenit obişnuite, sunt evocate prin asociaţie exact după aceleaşi legi ca şi ideile noastre cele mai simple". In tot cazul, tot ce ştim despre spirit, ba chiar şi despre toate celelalte lucruri, e alcătuit din ceea ce conştiinţa ne revelează direct şi din consecinţele legitime ale acestor revelaţii. Această convingere îl face pe Mill să respingă teoriile referitoare la inconştient, teorii susţinute de *Hamilton* în „Lectures on Metaphysics". Recunoscnâd că putem suferi „modificări inconştiente", Mill face rezerva că acestea nu sunt modificări ale conştiinţii ci numai „modificări inconştiente ale nervilor". El aminteşte distincţia dintre stările de conştiinţă fugitive şi cele durabile. Astfel: „când am sfârşit lectura unui volum, mai avem oare cea mai slabă amintire despre succesivele noastre voliţiuni de a întoarce paginile?" (...) „Decâte ori am întors câte o pagină, trebue să fi format în mod conştient scopul de a o întoarce, dar cum împlinirea acestui scop a fost instantanee, atenţia s'a oprit prea puţin timp asupra gestului. Aşa în cât, deşi impresiunile au fost tot atât de intense şi vii, totuşi din cauza lipsei de interes pe care o prezintă de îndată ce scopul a fost atins, trecerea lor în me-

morie a fost numai momentană. In tot cazul, tot ceea ce implică atenţia noastră în acele momente n'a putut fi inconştient. Cu aceiaşi hipoteză a unei simple uitări (din cauza rapidităţii), explică Mill cazurile în care o idee intermediară ce pare inconştientă stabileşte conexiunea între două alte idei străine una de alta dar asociate cu cea dintâia. „Repetiţia şi interesul determină forţa de coeziune între stările de conştiinţă", aşa încât cele intermediare sau cele care nu prezintă interes pot să dispară cu totul, lăsând vii numai pe cele pe care le-am conexat, pe când cele dispărute nu mai există nici în conştiinţă nici în inconştient.

Un adevăr psihologic fecund este observaţia că „aceleaşi cauze psihologice lucrează în măsuri foarte variabile asupra diferitelor spirite". El se completează prin presupunerea că: „avem posibilitatea de a determina ceea ce într'o anumită situaţie face pe o persoană să simtă şi să lucreze într'un fel, iar pe alta într'alt fel, precum şi de a explica cum ia naştere un anumit fel de a simţi şi de a lucra, compatibil cu legile generale (fizice şi mintale), ale naturii omeneşti". Cu alte cuvinte, continuă Mill: „genul omenesc n'are un caracter universal, dar există legi universale ale formării caracterului". Dacă folosim termenul *psihologic* pentru a designa ştiinţa legilor fundamentale ale spiritului, numele *etologie* va fi acel al ştiinţei ulterioare care determină felurile de caractere pe care le produc împrejurările fizice sau morale pe baza acestor legi generale". Etologia e astfel ştiinţa a cărei artă sau punere în practică e educaţia. Ea e o ştiinţă exactă a naturii umane şi e o ştiinţă deductivă, pentru că e un sistem de corolarii ale psihologiei. Pe bazele stabilite de ea, educaţia trebue să se urmeze printr'o deducţiune de precepte adecvate cazurilor particulare. Termenul „etologie", creat de Mill, nu s'a păstrat cu sensul acesta. *Wundt* l-a folosit mai târziu pentru a designa ştiinţa socială a moravurilor, iar pentru studiul ştiinţific al caracterului s'a consacrat în ultimul timp termenul: „caracterologie". Etologia e, pentru Mill, un domeniu jumătate psihologic şi jumătate social, sau mai corect: psiho-social. „Influenţele care determină caracterul omenesc sunt atât de numeroase şi de variate (deoarece tot ce se întâmplă unei persoane în cursul vieţii sale exercită asupra ei oarecare influenţă), cu cât nu se pot găsi reunite şi combinate de două ori la fel". Intre indivizi „există diferenţe native, de ordin organic şi de sensibilitate nervoasă" dar se pare că Mill ad-

mite şi existenţa diferenţelor etnice sau rasiale pe care însă le vede accentuate prin diversitatea modalităţilor şi detaliilor vieţii sociale. Intre condiţiile sociale care aduc modificări asupra caracterului, Mill aminteşte: diferenţele dintre sistemele de guvernare, vechile obiceiuri, diferenţele de educaţie, de ocupaţie, de independenţă personală şi de privilegii sociale.

Aceiaşi strânsă corelaţie pe care Mill o vede între faptele psihologice, aceiaşi repercursiune generală şi inepuizabilă a fiecărei împrejurări particulare asupra desfăşurării întregului, o constată el şi între faptele sociale: „Tot ce afectează într'un grad apreciabil un element oarecare al stării sociale, afectează prin mijlocirea acestuia toate celelalte elemente. Modul de producţiune al tuturor fenomenelor sociale e un caz de amestec (fuziune) al legilor (...) Nu există niciun fenomen social care să nu sufere mai mult sau mai puţin influenţa tuturor celorlalte elemente ale stării aceleiaşi societăţi şi prin urmare a tuturor cauzelor care înrâuresc asupra celorlalte fenomene sociale contemporane cu el. (...) Credinţa religioasă, filosofia, ştiinţa, artele frumoase, artele industriale, comerţul, navigaţia, guvernarea, sunt toate într'o strânsă dependenţă mutuală; aşa că dacă o neînsemnată schimbare se petrece într'una putem cunoaşte din aceasta că o schimbare paralelă în toate celelalte a precedat-o sau o va urma. Progresul societăţii dela o stare generală la alta nu e o sumă de schimbări parţiale ci produsul unei impulsiuni unice, lucrând prin interpunerea acţiunilor parţiale (...) De aceea în construcţia unei teorii a societăţii trebuesc luate în consideraţie deodată toate diferitele aspecte ale organizaţiei sociale". Corelaţiunea aceasta, Mill o numeşte, ca şi *Comte*, „consensus" şi, ca şi el, o compară cu cea existentă într'un organism animal. Graţie ei, niciodată o aceiaşi cauză nu va putea produce efecte identice în două societăţi, la două popoare sau în două epoci istorice distincte. De aceea previziunea sociologică propriu zisă, şi precisă e imposibilă. In sociologie, Stuart Mill preconizează ca procedeu de cercetare aceiaşi metodă ca şi în fizică: deducţiunea concretă, adică acea deducţiune care pleacă dela un mare număr de premise prealabil stabilite prin experienţă şi referitoare la natura omenească." Metoda sociologiei trebue să treacă dela totalitate la amănunt. Nu există un alt principiu universal care să reglementeze ordinea studiilor afară de cel ce trece dela cunoscut la necunoscut, alegând punctul cel mai prielnic pentru observaţia noastră, spre a ne deschide

un drum către realităţi. In fenomenele stării sociale, fenomenul colectiv ne este mai accesibil decât părţile care-l compun (...) Acţiunile şi sentimentele fiinţelor omeneşti în stare socială sunt în întregime orânduite de legi psihologice şi etologice. Oricare ar fi influenţa pe care o cauză o exercită asupra fenomenelor sociale, ea o exercită prin aceste legi. Presupunând deci că legile acţiunilor şi sentimentelor omeneşti ar fi îndeajuns de cunoscute, nu e greu să determini după aceste legi natura efectelor sociale pe care o cauză dată tinde să le producă. Dar când e vorba să combini împreună mai multe tendinţe şi să calculezi rezultatul total al unui mare număr de cauze coexistente, şi mai ales când am încercat să prevedem ce se va întâmpla realmente într'un caz dat, suntem obligaţi să apreciem şi să combinăm influenţele tuturor cauzelor ce intervin în acest caz, astfel ne asumăm o sarcină care, facultăţilor omeneşti le este interzis s'o ducă vreodată prea departe". Cu toată dificultatea unei previziuni riguroase, cum cercetarea sociologică e destinată să servească activitatea omului politic pentru buna lui orientare în guvernare, previziunea generală cu oarecare aproximaţie poate fi totuşi de mare utilitate şi de multe ori chiar suficientă. Astfel, de pildă, cunoştinţa fenomenelor economice, care se desfăşoară în vederea dobândirii de bogăţii şi în virtutea unei legi psihologice (legea preferinţei pentru câştigul cel mai mare), ne permite o oarecare previziune în această regiune de fenomene sociale, fără a ţine socoteală de ingerinţa factorilor extraeconomici. „Faptele economice depind *în mod principial*, cel puţin în prim resort, de un singur ordin de circumstanţe, iar la studierea lor facem abstracţie de orice pasiune străină sau de orice mobil străin". Posibilitatea şi existenţa ştiinţei economice constitue o probă despre posibilitatea ştiinţei sociale în genere şi, pentru Mill, ea este şi un model. Tocmai de aci porneşte şi una dintre cele mai însemnate obiecţiuni pe care Mill le-a adus lui *Aug. Comte:* „Latura slabă a filosofiei sale se arată în chip isbitor în observaţiile sale critice asupra singurei tentative sistematice care o fost făcută de un şir de gânditori pentru a întemeia o ştiinţă, nu a fenomenelor sociale în general ci a unei mari clase sau a unei considerabile diviziuni dintre ele (...) ca nefiind nici ştiinţifică, nici pozitivă şi ca alcătuind o simplă ramură a metafizicei. (...) Cine cunoaşte scrierile economiştilor n'are decât să citească cele câteva pagini în care le cenzurează (Tom. IV. pag. 193—

205), pentru a vedea până la ce punct extrem de superficialitate poate să ajungă uneori Dl. Aug. Comte".

O contribuţie interesantă pe care J. St. Mill a adus-o sociologiei, dar care în mod cu totul injust e deobiceiu neglijată de critici şi uitată de istorici, este un eseu al său publicat acum un secol în „London and Westminster Review" (Aprilie 1836), sub titlul: „Civilization". *Civilizaţia* e termenul pe care-l foloseşte Mill pentru a designa contrariul stării de natură sau barbariei. Un popor e civilizat când condiţiile sociale în care trăeşte aduc suficiente garanţii de siguranţă astfel încât pacea socială să poată fi conservată. Intre consecinţele creşterii civilizaţiei, cea mai însemnată îi pare lui Mill faptul că puterea sau stăpânirea are tendinţa de a trece dela indivizi şi dela micile grupuri la marile mase. Importanţa maselor creşte, pe când a indivizilor scade. Puterea sau influenţa se sprijină fie pe bogăţie, fie pe facultăţile mintale sau pe instrucţiune. In primele faze ale omenirii, ambele condiţii sunt concentrate asupra unui număr foarte limitat de persoane. De aceea forţa maselor nu există încă. Schimbarea s'a produs (într'un tempo foarte lent) datorită mai cu seamă măsurii în care reunirea forţelor mai multora, ajutorul mutual şi solidaritatea au devenit procedee tot mai obişnuite în faţa nevoilor vieţii. Ceea ce face ca fiarele sălbatice, cu toată forţa lor trupească, să rămână slabe în faţa omului, este incapacitatea lor de a coopera, de a se solidariza. In decursul istoriei, marile victorii militare se găsesc de partea acelora a căror coeziune realizează grupuri mai mari şi mai solidare. Gradul inaptitudinei pentru acţiunea comună e semnul barbariei. Nu numai în război, ci şi în munca de producţiune, fenomenul e acelaş: în grupuri agricole inferioare, individul poate lucra *alături* cu altul, dar nu *împreună* cu altul. „Diviziunea muncii a fost marea şcoală a activităţii concertate". Acest fel de activitate presupune disciplina şi supunerea faţă cu un număr de reguli riguroase. Uriaşele transformări pe care le-au suferit producţiunea industrială, afacerile în genere şi toate raporturile sociale, se datoresc tocmai acestor condiţiuni: creşterea aptitudinii de acţiune concertată. Intre altele, un puternic instrument al societăţii şi al apropierii omeneşti în mase tot mai mari este presa (ziaristica). Cu progresul civilizaţiei, interesele cele mai urgente şi apropiate ale omului devin tot mai mult dependente de interesul societăţii. Treptat, apărarea individului şi a familiei stă tot mai puţin în sarcina forţei fizice şi min-

tale a omului izolat şi tot mai mult într'a organizaţiei sociale. Chiar de aceea, moravurile se îndulcesc. Sforţările individuale se îndreaptă tot mai mult către scopuri liber alese iar nu impuse de împrejurări, iar între scopurile acestea cel către care se concentrează activitatea în grupurile sociale de civilizaţie înaintată este, pentru cei mai mulţi: scopul îmbogăţirii. In schimb însă, odată cu îndulcirea moravurilor, odată cu desobişnuirea de a suferi durerea şi de a o înfrunta se accentuiază sentimentele de compătimire pentru cei ce sufăr şi, din nefericire, toate virtuţile sau particularităţile cuprinse în noţiunea de „eroism" slăbesc şi tind să dispară. Laşitatea individuală, în evident progres, e consecinţa faptului că fiecare se deprinde să se ascundă sub protecţia colectivităţii. Odată cu descreşterea rolului individului, descreşte şi puterea credinţelor individuale iar opinia publică dobândeşte supremaţia. Tocmai din aceste cauze însă, individul, lipsit de importanţă, devine disparent şi aceasta-i aduce o mai mare libertate în mişcări şi atitudini, pentru că neînsemnătatea sa îl lasă mai puţin observat sau supraveghiat. De altă parte, în condiţiile primitive, fiecare cunoaşte pe toţi şi fiecare îşi are o reputaţie bine stabilită. Diverşii profesionişti, meseriaşi, negustori îşi au clientela lor statornică, dobândită cu timpul prin proprie activitate, prin relaţiunile lor personale sau prin relaţiuni de familie. Dimpotrivă, în societatea de forme superioare, unde fiecare se pierde necunoscut în mulţime şi unde concurenţa devine aprigă, singurul mijloc de a rezista este reclama. Sub presiunea luptei dârze pentru existenţă, reclama nu poate fi niciodată prea sinceră ci alunecă din ce în ce spre cea mai calificată şarlatanie. De aceea, calitatea muncii şi a produselor sufere considerabil prin triumful aparenţelor înşelătoare. Un medic, un avocat nu mai e căutat pentru ceea ce *este* el efectiv, ci pentru ceea ce reuşeşte să pară. Scăderea importanţei individului aduce însă şi slăbirea influenţei celor puţini şi instruiţi asupra maselor. Literatura sufere cel mai mult din această stare patologică a colectivităţii: se produce atât de mult, iar publicul e atât de desorientat încât lumea se îndoapă cu produse de cea mai redusă valoare pe când multe opere merituoase rămân complet ignorate. Toţi câţi cunosc alfabetul devin scriitori (zice Mill) iar reclama e şi'n ramura aceasta atotputernică, hotărîtoare a succesului. Totuşi şi succesul acesta e efemer: se ceteşte mult şi repede şi deci superficial. Odinioară se scria puţin, pentru că într'o carte autorul punea tot ce avea mai

de preţ şi cu toată strădania, de aceea cei care ceteau, mai puţini la număr, ceteau cu grija de a culege tot ce era de preţ şi nu pierdeau niciun rând ne meditat. Pe când azi (adică în 1836, când scria Mill) o carte abia dacă mai izbuteşte să prezinte mai mult interes decât un articol de ziar. De aceea importanţa presei cotidiane va creşte, pe când aceea a scriitorilor autentici va slăbi, iar presa cotidiană, ne putând da ceea ce are adevărată valoare culturală, va da tot mai mult numai ceea ce convine celor cari o finanţează, în scopuri de câştig, direct ori indirect. Prăbuşirea energiei individuale, dispariţia acţiunii spiritelor superioare asupra maselor, năpădirea şarlataniei, — acestea par a fi preţul creşterii civilizaţiei. Dar împotriva acestor rele care decurg din risipirea autorităţii individului, Mill crede că există leacuri sigure şi anume: organizarea colaborării şi organizarea educaţiei şi a instrucţiunii. Primul leac, colaborarea, are de răspuns relelor ce decurg direct din slăbirea autorităţii individului. In industrie, de pildă alcătuirea grupelor de industriaşi va face să se restrângă numărul partidelor concurente; lupta de concurenţă nu se va mai da între un mare număr de indivizi, ci între un mic număr de grupe, astfel ea îşi păstrează eficacitatea ei social-economică dar îşi pierde efectele demoralizatoare: reputaţiile firmelor se pot stabili atunci prin alte mijloace decât prin reclama necinstită. In lumea literelor, Mill vede posibilă o similară grupare a scriitorilor, îndreptată împotriva spiritului pur negustoresc şi a şarlataniei caselor de editură. Impotriva slăbirii caracterelor individuale şi împotriva desorientării publice în materie literară, artistică, etc., ar fi destinată să lupte o şcoală serioasă şi o serioasă educaţie.

Trebue să se noteze că acest articol, de abia câteva zeci de pagini, a fost scris înainte de apariţia volumelor IV-VI din Cursul de Filosofie pozitivistă al lui Comte. Sociologia ca ştiinţă constituită nu apăruse încă decât ca o simplă promisiune, fusese numai anunţată. Pe când eseul acesta al lui Mill se poate vedea că prezintă un fel de schiţă preliminară a unui adevărat sistem sociologic. Dintre ideile acestea, multe reapar în scrierile ulterioare. In tot cazul, se poate constata că aceiaşi personalitate a elaborat volumele despre „Libertate", despre „Guvernul reprezentativ" etc.. Preocuparea sa pentru reformele sociale şi politice e totdeauna dictată de principiile sale de etică. Aceiaşi grijă îl stăpâneşte de a salva individualitatea şi prestaţiunile spiritului de covârşirea lui prin su-

perioritatea numărului. Desavantagiile democrației consistă tocmai în această tiranie exercitată de mase, de „majorități", de „opinia publică", — deci de cea mai crasă mediocritate, de spiritul rutinar și laș al turmei. Nici originalitatea, nici inițiativa, nici curajul opiniei nu pot rezista în ambianța aceasta, de aceea nivelul moral și intelectual sunt grav primejduite. Singurul drept pe care-l are societatea asupra individului este de a-l împiedeca să vatăme pe alții. De aceea organizarea politică a „guvernării reprezentative" trebue să conțină toate garanțiile de apărare a individului contra tiraniei maselor. Intre alte măsuri, Mill preconizează: votul plural al celor cu educație și cu studii superioare, reprezentarea minorităților de opinii în parlament (dat fiind că cei mai dotați, intelectualmente sunt cei mai puțini, iar opinia lor n'ar mai ajunge altfel să fie vreodată auzită); el se pronunță pentru sistemul bicameral, condiționând avantagiile lui prin rolul frenator pe care l-ar avea senatul față cu tendințele adunării deputaților și printr'o alcătuire a corpului inteligenții, diferită de procedeele electorale curente.

Etica lui J. St. Mill este privită deobiceiu ca o reluare a utilitarismului lui *Bentham*. Chiar Mill, el însuși, o consideră ca atare deoarece, el, ca benthamist își făcuse apariția în cercurile intelectuale pe care le-a frecventat în adolescență și tot ca benthamist și-a scris și unele dintre operele sale de bătrânețe. In timpul crizei sale sufletești dela douăzeci de ani, luase într'adevăr o atitudine întrucâtva răsvrătită, dar cu vremea se temperă și se crezu revenit la aceleași principii, numai puțin retușate. Retușările sunt însă atât de serioase, merg atât de adânc în inima sistemului, încât ca și în cazul asociaționismului pe care-l depășește prin teoria eului, și chiar mai mult, el construește o concepție etică destul de apropiată de cea idealistă. Ca metodă de investigație în morală, Mill distinge procedeul său *inductiv,* bazat pe experiență (și în special pe psihologie), de procedeul „intuitiv" al celor care cred în existența unor principii morale apriorice. Deci convingerile psihologice asociaționiste ale lui Mill nu rămân nici în materie etică fără aplicare. Sentimentele sociale se formează grație conviețuirii: omul stabilește o strânsă legătură între tot ceea ce-l privește pe el personal și ceea ce se referă la colectivitatea care-l conține. Grație acestei inseparabile asociații de idei el nu se poate concepe singur și izolat ci numai ca făcând parte în mod iremediabil din grup. Obiceiul cooperării devine a doua sa natură. Tot pe calea aceasta și din cauza aceasta,

„binele altuia devine pentru individ un lucru de care e natural şi necesar să se ocupe, aşa ca şi de orice condiţie fizică a existenţei". Consecinţa e că: „vedem crescând influenţele care tind să creeze la fiecare individ sentimentul de unitate cu toţi ceilalţi, sentiment care, dacă ar ajunge la perfecţiune, ar împiedeca pe om de a gândi sau dori o condiţie personală fericită ale cărei foloase n'ar fi împărtăşite şi de semenii săi". Aşa dar, între scopurile ce ne pot determina moralmente, Mill admite şi urmărirea fericirii altora. Scopul ultim al moralei nu este deci nici fericirea personală, nici acea „fericire a celor mai mulţi" în care Bentham vedea o condiţie şi o garantie a fericirii personale (şi numai cu titlul acesta o accepta în contabilitatea lui) ci pentru Mill acest scop e: fericirea întregului gen omenesc şi a tuturor fiinţelor simţitoare, dacă e posibil. Dar Mill îşi dă seama cel puţin de unele dintre dificultăţile nenumărate pe care le ridică sistemul hedonist şi recunoaşte că: „oamenii doresc lucruri care sunt cu totul distincte de ceea ce numim fericirea". Astfel sunt lucrurile pe care le dorim, nu pentru plăcerile pe care ni le procură în mod direct ci pentru putinţa ce au de a ne îndruma spre posesiunea acelora ce ne procură direct plăcerile". Vieaţa ar fi un lucru de prea puţin preţ şi prea puţin înzestrată cu surse de fericire, dacă n'ar exista acea lege a naturii datorită căreia lucrurile iniţial indiferente, dar care ajută la satisfacerea dorinţelor noastre primitive sau care le sunt în vreun chip oarecare asociate, devin ele însele surse de plăcere, mai preţioase chiar decât plăcerile primitive". Virtutea e şi ea unul dintre aceste lucruri. Graţie puterii ce o are virtutea de a ne procura unele satisfacţii şi mai ales de a ne feri de suferinţe, o asociaţie de acest fel se stabileşte şi ajungem să iubim virtutea pentru ea însăşi. In acest chip: „dorinţa de virtute ajunge un fapt mai puţin universal dar tot atât de autentic ca şi dorinţa de fericire". Pentru cei ce o preţuesc în mod desinteresat, ea poate fi un scop pe care să-l considere ca pe o condiţie a fericirii lor. Cu aceste considerente, Mill deschide orizonturile eticei sale spre scopurile care nu mai au acel caracter de „utilitate" personală şi calculată. Alături cu iubirea de virtute, el aşează şi iubirea de libertate precum şi sentimentul de demnitate, care e proporţional cu înălţimea facultăţilor spirituale. La această deviaţiune dela benthamism, Mill mai adaogă una de aceiaşi importanţă: el constată că plăcerile care sunt de o egală intensitate (cantitativă), de o

egală puritate (tot cantitativă, deoarece e vorba de o proporţie a amestecului cu neplăcerea) şi de o egală fecunditate (şi aceasta implicând cantitatea efectelor agreabile) pot totuşi să fie de *calităţi* cu totul diferite şi deci pot da loc la foarte diferite preferinţe. Există plăceri superioare şi inferioare, nobile şi ignobile. „Puţini sunt oamenii care ar primi să se lase preschimbaţi în animale inferioare în schimbul asigurării că se vor bucura în mod deplin de plăcerile animale; nici un om cuminte n'ar consimţi să devină nebun, nici un om instruit n'ar consimţi să devină ignorant şi nici un om simţitor şi scrupulos n'ar vrea să devină egoist şi meschin (josnic), chiar de ar fi convinşi că nebunul, ignorantul şi meschinul ar fi mai fericiţi cu soarta lor. „O fiinţă cu facultăţi superioare pretinde mai mult pentru fericirea sa şi e expusă suferinţei prin mai numeroase laturi decât o fiinţă de rang inferior. Totuşi n'ar putea niciodată să-şi dorească în mod real căderea pe o treaptă de existenţă pe care o dispreţueşte".

In condiţiile acestea, problema *datoriei* morale se pune cu mai multă insistenţă decât în cadrul hedonismului simplu, benthamian. Intr'adevăr, se întreabă Mill: In ce consistă sancţiunea? Care sunt temeiurile supunerii noastre faţă cu „datoriile morale"? Care e sursa obligativităţii noastre faţă cu ele şi a puterii lor asupra noastră? — Mai întâi, o distincţie între datorie şi utilitate, distincţie pe care Bentham n'o vede: „Nu toate actele utile, ci numai unele dintre ele trebuesc privite ca datorii" şi anume cele care sunt apărate prin sancţiuni. Sancţiunile sunt de două feluri: externe şi interne. Cele externe sunt fie speranţa într'o favoare, fie frica unei prigoniri din partea oamenilor sau dintr'a Celui ce guvernează lumea, sentimentele acestea fiind unite cu înclinările, cu iubirea ori cu respectul ce resimţim pentru ei. Sancţiunea internă constă într'o tulburare, într'o nelinişte care întovărăşeşte călcarea datoriei. Acest sentiment e foarte puternic la persoanele care au primit o îngrijită educaţie morală. In el se revarsă şi fuzionează alte stări sufleteşti precum e sentimentul religios, reminiscenţele copilăriei şi ale întregului nostru trecut, nevoia de a ne stima pe noi înşine şi de a fi stimaţi de ceilalţi precum şi uneori sentimentul de dispreţuire de noi înşine. Aceste stări sufleteşti, reunite, exercită o puternică presiune asupra deciziunilor şi actelor noastre: puterea lor e puterea de obligativitate a datoriilor. Presiunea aceasta e cea care, în caz de transgresare a datoriilor apare ca remuşcare. Aci, Mill face o afirmaţie

cu totul surprinzătoare pentru un adept al utilitarismului: „Când sentimentul de datorie e desinteresat şi se raportă numai la pura idee de datorie şi nu la una din formele sale particulare sau la simple împrejurări accesorii, el e însăşi esenţa conştiinţei morale”. Cum remarcă *Guyau*, Stuart Mill se apropie aci de doctrina adversă, mai precis: de doctrina kantiană. Totuşi nu e mai puţin adevărat că în modul de funcţionare al acestui sentiment, el recade în concepţia utilitaristă, deoarece se pare că dacă facem binele şi evităm răul, aceasta e pentru a evita displăcerea, fie a sancţiunii externe, fie a celei interne, adică a remuşcării.

O problemă filosofică în strânsă conexiune cu problema morală este aceea a libertăţii voinţei, adică discuţiunea între teza „liberului arbitru” şi aceea a „determinismului”. Chestiunea o găsim discutată într'un capitol din partea finală a Logicei şi într'unul, mai întins, din studiul asupra filosofiei lui Hamilton. Mill se întreabă dacă în acţiunile omeneşti se găseşte, sub forma invariabilelor legi naturale, aceiaşi statornică stăpânire a cauzalităţii care e fundamentul oricărei teorii ştiinţifice a fenomenelor. Răspunsul lui, sub forma precisă şi categorică e cel determinist, totuşi el desvoltă o serie de considerente personale pentru a răspunde la obiecţiunile celor ce susţin doctrina opusă. Una dintre obiecţiuni e cea referitoare la conştiinţa pe care o avem despre libertatea noastră de deciziune; cealaltă priveşte responsabilitatea care s'ar părea că nu mai are nici un sens în cazul admiterii unui determinism absolut. La prima dintre aceste chestiuni, Mill observă că „a avea conştiinţa liberului arbitru înseamnă a avea conştiinţa, înainte de a alege, că ai fi putut alege altfel”, Convingerea aceasta e datorită unei anumite impreciziuni ce-şi face loc în procesul psihologic al preferinţei şi al hotărîrilor noastre. Adeseori suntem siliţi de împrejurări să alegem un lucru, pe când am prefera altul; când spunem că am fi putut alege pe acela, înţelegem că l-am fi ales dacă nu interveneau împrejurările contrarii; deci izolăm lucrul din cortegiul consecinţelor inconvenabile pe care le-am fi avut în cazul dat şi izolăm preferinţa afectivă din totalul considerentelor ce intră în deliberare ca şi cum un lucru ar putea să fie ales singur, fără consecinţele sale. De fapt, alegerea noastră privea şi consecinţele, ba încă mai mult consecinţele, pentrucă sub influenţa lor am renunţat la lucrul pe care l-am fi preferat dacă era separat de consecinţele lui afective. De altă parte, jocul motivelor determinante în timpul ezitării deliberative ne lasă aceiaşi im-

presie de libertate a alegerii, pentru că „în lupta pasiunilor, nu e nici o clipă în care unele idei, străbătând mintea, să nu scadă sau să nu adaoge ceva din — sau la — puterea uneia sau a celeilalte". Prin urmare: „diferenţa dintre om rău şi om bun nu stă în aceea că omul bun ar lucra împotrivindu-se celor mai vii dorinţe ale sale ci în aceea că dorinţa de a face binele şi aversiunea contra răului sunt destul de puternice în el pentru a învinge şi, — dacă virtutea sa e desăvârşită, — pentru a suprima orice dorinţă sau orice aversiune contrarie. Determinismul acesta nu trebue însă confundat cu fatalismul. Trebue să admitem că „ceea ce se întâmplă ar fi putut să fie altfel dacă ar fi intervenit vreo cauză care să împiedece faptul întâmplat". Ceea ce face fondul determinant al acţiunilor noastre, e: caracterul; dar „omul posedă într'o anumită măsură, facultatea de a-şi schimba caracterul". Dorinţa de a ne schimba într'un sens sau altul e, şi ea, una dintre acele circumstanţe ale existenţei care pot determina prefaceri efective. „Dacă privim mai de aproape, recunoaştem că sentimentul facultăţii ce avem de a ne modifica propria noastră fire *dacă vrem*, e identic cu sentimentul libertăţii morale (...) Un om se simte moralmente liber când simte că nu e sclavul ci stăpânul obiceiurilor şi tentaţiunilor sale". In fine, relativ la această libertate şi la formarea caracterului, Mill face o nouă afirmaţie preţioasă, bazată tot pe convingerile sale asociaţioniste. Ca o reciprocă a acelui „transfert" al plăcerii dela scopuri la mijloace, el observă: „pe măsură ce obiceiurile se formează şi ne obişnuim să voim un anumit act particular sau un plan de conduită pentru că ne e plăcut, ajungem să continuăm a-l efectua fără să mai ţinem seama de plăcerea pe care ne-o procură". Şi chiar când ar înceta de a ne fi plăcut, continuăm să-l voim şi continuăm să-l facem. Astfel se menţin excesele vătămătoare chiar când nu ne mai atrag prin plăcere, — dar astfel şi conduita unui erou moral se continuă fermă cu toate suferinţele, chiar când nu mai aşteaptă o recompensă echivalentă.

Ce soluţie va primi problema responsabilităţii, pe baza acestui mod de a vedea? Pedeapsa pleacă dela presupunerea că voinţa e supusă motivaţiunii. Dacă pedeapsa n'ar avea putinţă să influenţeze voinţa, ea ar fi nelegitimă. Când, de altă parte, pe baza procesului de motivaţiune, oricine poate să-şi schimbe firea şi modul de conduită, e firesc să aducem reprobaţiuni celor ce se comportă rău şi elogii celor ce se comportă

bine. Responsabilitatea morală constitue indicarea unor cazuri care cer aplicarea unei pedepse sau recompense, în vederea introducerii, în deliberarea cuiva, a unor motive care să influenţeze de aci'nainte conduita sa.

Intinsa operă a lui John Stuart Mill cuprinde numeroase alte teorii şi desvoltări ale principiilor mai sus rezumate. Mai ales în materie politică, economică şi de organizare socială, ar fi încă multe de relevat, dar acestea sunt domenii care au un mai redus caracter filosofic. Scrierile sale au exercitat o puternică influenţă asupra contemporanilor săi şi asupra generaţiei următoare şi au aţâţat nesfârşite polemici. El obişnuise publicul cetitor să aştepte dela el atitudini de mare noutate şi îndrăsneală. S'ar părea că simţea o deosebită voluptate să scandalizeze pe rutinari şi să indigneze pe cei mărginiţi. Sinceritatea şi curajul său i-au ridicat mari duşmănii. In special, câteva ieşiri ale sale în legătură cu credinţa religioasă au folosit adversarilor săi politici să-i împiedece o a doua alegere a sa în parlament. Totuşi despre credinţa religioasă, el nu s'a pronunţat prea răspicat în timpul vieţii: numai cele trei eseuri postume, au precizat poziţia sa în această privinţă. Ea fusese, de fapt, numai schiţată în termeni foarte scurţi în scrierea despre Aug. Comte, în pasajul amintit mai sus, unde arată că gândirea positivă nu e necesarmente o negaţiune a supranaturalului. El găseşte plauzibilă existenţa unui Creator, dar a unui Creator a cărui esenţă, în tot cazul, n'ar putea desminţi nici înfrânge înlănţuirea cauzală a fenomenelor şi legile naturale. Gândul acesta l-a desvoltat în scrierea sa postumă: Există prea multă suferinţă, prea multe injustiţii şi prea multă disarmonie în Lume, pentru a putea concepe existenţa unui Dumnezeu care să fie în acelaş timp şi principiu al binelui, dar şi atotputernic. Atotputernicia lui ar presupune şi negaţiunea legilor naturale dar ar fi şi desminţită prin permanenţa răului pe care un Dumnezeu de infinită bunătate n'ar avea de ce să-l tolereze. Dimpotrivă, conceperea puterii divine ca fiind limitată ne permite să privim pe Dumnezeu ca pe un organizator sau constructor căruia elementele (materia şi forţa) îi sunt date, şi care ar fi caracterizat prin voinţa unui maximum de bine. „Nu este decât o singură formă de credinţă supranaturală, o singură idee despre cârmuirea universului, care să fie cu totul curăţită de orice contradicţie şi pe care să n'o poată nimeni acuza de imoralitate. E credinţa prin care părăsind deplin ideea unui Creator atotputernic

s'ar considera natura şi vieaţa, nu ca fiind expresiunea integrală a caracterului moral şi a planurilor lui Dumnezeu ci ca produsul unei lupte între o Fiinţă bună şi totodată destoinică, iar de alta o materie îndărătnică aşa cum credeau Manicheenii. O credinţă ca aceea care, după cât ştiu eu, a fost profesată cu evlavie cel puţin de o persoană instruită şi conştiincioasă din timpul nostru[1]), permite a se crede că tot ce e rău există într'o premeditare. fără să fie însă opera Fiinţei pe care o adorăm ci din contra, în pofida ei (...) Nu este de făcut nici o obiecţiune tendinţei morale a acestei credinţe: asupra sufletului celor ce reuşesc s'o adopte ea nu poate avea alt efect decât de a-l înnobila" (...) Cel pentru care binele ideal precum şi progresul lumii spre acest bine constitue o religie, are dreptul să accepte gândul plăcut şi încurajator că această religie poate fi şi adevărată. Pentru cine nu poate adopta concepţiile supranaturale religia Umanităţii propusă de Aug. Comte constitue cea mai înaltă şi generoasă orientare sufletească, dar religiile supranaturale posedă şi avantajul de a oferi individului perspectiva unei vieţi după moarte. Asemenea avantaj, poate va ajunge să nu mai fie prea apreciat în viitor când vieaţa pământească, prin progresele ei, va fi înlăturat îndeajuns suferinţele: cine a trăit bine, se resemnează mai uşor la gândul morţii (crede Mill), pe când „e trist să mori fără să fi trăit". Pân'atunci, însă, „atâta vreme cât vieaţa rămâne deficitară faţă cu aspiraţiile omeneşti, omul va păstra în suflet o arzătoare dorinţă pentru lucrurile superioare, dorinţă care-şi va găsi satisfacerea ei cea mai evidentă în religie (...) Atâta vreme cât vieaţa pământească va fi plină de suferinţe, vom avea nevoe de consolarea pe care nădejdea cerului o dă sufletului egoist şi pe care iubirea de Dumnezeu o dă sufletului afectuos şi recunoscător". De aceea: „Religia şi poezia se adresează, măcar printr'o latură a lor, aceleiaşi părţi a sufletului omenesc"[2]).

1) Stuart Mill face aci aluzie la tatăl său.

2) BIBLIOGRAFIE: *H. Taine:* „Le positivisme anglais" (1864); *Th. Ribot:* „La psychologie anglaise contemporaine" (1870); *J. Lachelier:* „Le fondament de l'induction" (1871); *Laugel:* „Les confessions de Stuart Mill" (Revue des Deux Mondes, Decembre 1873); *Birks:* Modern Utilitarianism, or the system of Paley, Bentham and Mill" (1871); *H. Taine:* „Histoire de la litterature anglaise (Tome V. 1878); *Courtney:* „The Metaphysics of John Stuart Mill" (1879); *M. Guyau:* „La morale anglaise contemporaine" (1879); *A. Bain*: „John Stuart Mill. A criticism with personal recollections" (1882); *Henri Lauret:* „Philosophie de Stuart Mill" (1886); *Th. Gomperz:* „J. Stuart Mill. Ein Nachruf" (1889); *A. Fouillée:* „Critique des systèmes de morale contemporaine" (1893); *Ch. Douglas:* „John Stuart Mill. A study of his

Reacţiunea romantică

Impotriva empirismului, a filosofiei simţului comun şi a moralei utilitare — caractere distinctive ale filosofiei engleze — se ridică în această vreme în Anglia cu multă vehementă doi gânditori: Coleridge şi Carlyle.

Coleridge (1772-1834), este mai mult poet decât filosof. De o precocitate uimitoare ca copil, citind Eneadele lui Plotin la 14 ani, iar la Universitate cucerind admiraţia profesorilor săi prin cunoştinţele sale asupra lui Platon. Citise pe Kant, Fichte şi Schelling şi fusese impresionat de aceştia din urmă. Ca om a fost, de altfel caşi tatăl său, niţel cam într'o parte. Deşi se înscrie la Universitate şi este admirabil înzestrat, totuş n'o termină. Intră în armată, unde nu poate rămâne. Anunţă conferinţe, pe care apoi nu le mai ţine. Intemeează o revistă, din care însă nu scoate decât un singur număr. Işi părăseşte soţia şi copilul. Temperament nestatornic şi imaginaţie bizară, Coleridge trece cu o foarte mare uşurinţă de la o atitudine la alta complect opusă. Admirator la început al Revoluţiei franceze, el ajunge apoi s'o deteste, pentrucă proclamase cultul raţiunii şi ridicase o mulţime de mediocrităţi în fruntea statului.

Ca gânditor el se ridică în *Aids to reflection* (1825) şi *Confession of an Inquiring* (1840) împotriva analizei logice, El face distincţie între intelect şi raţiune. Intelectul este după el o facultate discursivă, care sistematizează şi coordonează ceea ce primeşte din altă parte, dar nu este productiv. Noţiunile abstracte sunt ca ramurile desfrunzite în timpul iernei: aşa cum seva nouă ce le parvine dela rădăcini, regenerează ramurile şi le fac să producă frunze, tot aşa intelectul se actualizează datorită raţiunei care posedă în sine principiile de adevărată cunoaştere. Raţiunea este în stare, după Coleridge, să sesizeze fondul adânc al lucrurilor şi să-l reveleze în toată autenticitatea lui. Ea stă în legătură inseparabilă cu sentimentul, are o căldură vitală, care o face revelatoare a esenţei realităţii. Sub înrâurirea lui Fichte şi Kant, care întrebuinţaseră termenul de raţiune practică, cu un sens precis delimitat, el denumeşte mijlocul de cunoaştere înzestrat cu puteri inspiratoare şi revelatoare a temeiului intim al existenţei—raţiune.

Philosophy" (1895); *Leslie Stephen:* „The Utilitarians" (vol. III. 1904); *H. Höffding:* „Histoire de la philosophie moderne" (trad. franc." (vol. II, 1906); *E. Thouverez:* „Stuart Mill" (1906).

Pentru a deosebi elanul mistic de cunoaşterea logică şi a scoate în relief virtutea cognitivă a celui dintâi, Coleridge recurge la următoarea comparaţie. Dacă-l privim prin prisma logicei, misticismul ne apare ca ceva nebulos. Daţi gândirea logică la o parte şi atunci va apărea ca focul care, văzut ziua, e o simplă coloană de fum, văzut noaptea e o flacără incandescentă

Coleridge combate deopotrivă atât veneraţia religiei populare pentru Biblie precum şi mecanismul, utilitarismul şi radicalismul politic.

Celalt gânditor romantic, cu o mult mai mare influenţă decât Coleridge, este Thomas Carlyle (1795-1881). Dintr'o familie de meseriaşi din Scoţia, el petrecu copilăria într'o atmosferă de muncă şi religiozitate, două lucruri ce se vor resfrânge apoi puternic asupra concepţiei sale. La universitatea din Edimburg, unde urmează cursurile şi iea contact cu sistemele filosofice, el cade victimă contradicţiilor dintre educaţia puritană pe care o primise acasă şi scepticismul filosofic, intrând astfel într'o criză sufletească, întreţinută şi de temperamentul său foarte sensibil precum şi de dispepsia de care va suferi toată viaţa. Luând cunoştinţă de ideile lui Kant, Fichte şi Goethe, Carlyle se eliberează de îndoelile ucigătoare şi capătă o nouă viziune despre lume, ce se va concretiza într'un ansamblu de idei, pe care stilul său eruptiv, personal şi cuceritor, le vor ajuta să se răspândească.

Carlyle este deasemeni ostil analizei logice. Analiza logică descompune, separă, şi nu se poate ridica niciodată la o viziune totală. Ştiinţa pozitivă, care îşi ia anumite domenii spre a le cerceta, e o ştiinţă de castor, care sapă căsuţe. Nu prin analiză logică pot fi cunoscute lucrurile, ci printr'o pătrundere în inima lor, printr'o atitudine simpatetică. Procedând astfel, spune Carlyle, vom descoperi că universul fizic este o haină a lui Dumnezeu, că natura e vestmântul divin. Carlyle menţine deosebirea pe care o făcuse Kant între noumen şi fenomen, susţinând că lumea care ne apare este manifestarea unei realităţi cu mult mai adânci. Intre vis şi realitate nu sunt deosebiri prea mari. Obiectele reale sunt făcute din aceiaşi ştofă caşi visurile noastre. Oamenii de ştiinţă fac o mare greşeală, când se opresc la realitatea fizică şi o consideră drept

realitate ultimă. Procedând astfel, ei fac ştiinţa vestmintelor. Ştiinţa exactă e o garderobă de vestminte aşezate după asemănări.

Carlyle este cel mai mare adversar al contemplării pur intelectuale a lumii, contemplare ce isvorăşte dintr'o atitudine de negare şi îndoială. A voi să dovedeşti existenţa lui Dumnezeu cu ajutorul inteligenţei, e caşi când ai voi să luminezi soarele cu o lanternă. Cunoaşterea legilor justiţiei eterne nu are loc cu ajutorul capului, ci cu al inimei, nu raţionând asupra lor, ci privindu-le din interior şi acţionând.

Utilitarismul, materialismul, empirismul, ateismul, nu sunt altceva decât concepţii negative, care sezizează fenomene, nu realitatea în sine. Atitudinea naturală a spiritului este după Carlyle afirmarea, nu negarea, credinţa, nu îndoiala. Negarea şi îndoiala sunt atitudini raţionale, afirmarea şi credinţa sunt atitudini ce isvorăsc din însăşi atitudinea vitală.

Intuiţia este singura şi adevărata metodă filosofică. Intuiţia nu se compară cu metoda logicei vulgare a şcoalelor filosofice, „în care toate adevărurile sunt aşezate în şir, fiecare ţinând pulpana hainei celeilalte, ci aceea a raţiunii practice care procedează prin largi intuiţii ce îmbrăţişează grupe şi întregi regate sistematice". Folosindu-ne de intuiţie, ne dăm însă seama că lumea, aşa cum ne apare, e un simplu decor, o haină a divinităţii, că natura nu e numai natură, ci şi supranatură.

Nu să facem clasificări, să facem secţiuni în natură, ci trebuie să-i ne prosternăm, să ne comportăm religios în faţa ei. Fire profund religioasă, el se simţea legat de Dumnezeu, nu prin dogme, ci prin sentiment, prin afectivitate.

Dar Carlyle, e mai ales cunoscut prin ideile lui de filosofia istoriei. El este adversarul liberalismului, al democraţiei şi al moralei utilitariste. După el, orice epocă mare istorică este produsul unei mari personalităţi, a unui „erou". Omul mare, eroul, care e purtătorul unei idei noi, e mesagerul lui D-zeu. „Istoria universală este în fond istoria oamenilor mari cari au lucrat aici pe pământ. Ei sunt conducătorii popoarelor, făuritorii, modelele şi într'un sens larg, creatorii a tot ceeace massa oamenilor luată împreună a reuşit să facă sau să atingă... Eroul este un mesager trimis cu ştiri pentru noi din adâncul infinitului misterios". Morala omului mare, nu este o morală utilitaristă, ci e una de datorie şi de jertfă. Revoluţia franceză deslănţuită pentru a realiza fericirea şi care a avut drept rezultat îmbogăţirea celor ridicaţi de ea, a fost aspru condamnată de Carlyle.

FILOSOFIA DANEZĂ

Sören Kierkegaard

1. Viaţa şi opera

Soren Kierkegaard s'a născut la 5 Mai 1813, în Copenhaga, ca ultimul copil al unor negustori avuţi [1]). De educaţia tânărului Sören s'a îngrijit mult tatăl său. Interesant e că mama lui Kierkegaard, o femeie bună şi iubitoare de altfel, n'a avut nici o influenţă asupra evoluţiei spirituale a fiului. Influenţa tatălui, însă, a fost atât de mare, încât Kierkegaard spune undeva, că el a rămas toată viaţa „copilul spiritual al tatălui său". Bătrânul Kierkegaard poseda o arzătoare putere de închipuire, o inteligenţă clară şi o mare îndemânare dialectică, calităţi care i-au ajutat mult în greaua întreprindere de a introduce pe tânărul Sören în lumea spiritului. Pentru a-i desvolta fantezia şi a-i ageri puterea logică, tatăl organiza dispute filosofice, în decursul cărora Kierkegaard trebuia să se orienteze asupra problemelor adânci ale vieţii. Indeosebi Kierkegaard a fost deprins de către tatăl său, să asculte de imperativul datoriei şi să vadă seriozitatea creştinismului în toată măreţia ei nemărginită. Gândindu-se la propria-i viaţă Kierkegaard zice: „... eu am primit o adâncă impresie, că există ceva care se numeşte datorie şi că acest ceva are o veşnică valabilitate". Iar despre educaţia religioasă primită dela tatăl său, el se exprimă în felul următor: „A existat un om care în copilărie a fost foarte sever educat în religia creştină. Dar el n'a auzit nimic din ceeace se po-

1) Vezi biografia lui Kierkegaard în lucrarea lui *Georg Brandes*, Sören Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild, Leipzig 1879.

vesteşte deobiceiu copiilor despre copilul Isus, sau despre îngeri, ci lui nu i s'a descris decât imaginea Crucificatului, singura imagine care i-a rămas despre acesta toată viaţa.

In anul 1830 îl întâlnim pe Kierkegaard la universitatea din Copenhaga, unde — conform dorinţei tatălui său — el studia teologia. In acest timp îl preocupă pe tânărul teolog probleme estetice şi humaniste, ca Don Juan, Faust şi Veşnicul Evreu, sau cu alte cuvinte „cele trei idei, care reprezintă viaţa în afara religiei": senzualitatea cea mai rafinată, îndoiala absolută şi desnădejdea cea mai nemărginită. Cei dintâi ani de studiu au fost în viaţa lui Kierkegaard plini de sbuciumul încercării de a împăca raţiunea cu credinţa. Iar la sfârşitul acestei sbuciumate epoci se găseşte propoziţia, care va deveni axa şi fundamentul întregei gândiri kierkegaardiene: „*Filosofia şi creştinismul nu pot fi unite niciodată*".

Disperat că mult râvnita împăcare dintre raţiune şi religie nu poate fi realizată, Kierkegaard se întoarce cu toată pasiunea tinereţei spre probleme de natură subiectivă. „Ceeace-mi lipseşte, e ca să ştiu ce trebue să fac şi nu ce trebue să cunosc. Mă interesează să înţeleg menirea mea, să văd ceeace vrea Divinitatea ca să făptuesc eu. De mare însemnătate e să găsesc un adevăr, un adevăr pentru mine, o idee pentru care eu pot să trăesc şi să mor". In aceste cuvinte se desemnează clar programul activităţii de mai târziu al cugetătorului Kierkegaard. Tot în această epocă îşi are obârşia şi propoziţia care ar putea sluji drept motto pentru întreaga operă kierkegaardiană: „Adevărul e subiectivitatea", sau: „Numai adevărul care te înalţă, e adevăr pentru tine"[1]).

Pentru a îndeplini o dorinţă a tatălui său, — care ţinea cu orice preţ să-şi vadă fiul pastor — Kierkegaard trece examenul teologic de stat. Moartea tatălui şi anumite îndoeli, însă, îl determinară să apuce cu totul alt drum. Iar o iubire nenorocită — cu o anumită Regina Olsen — a lăsat urme adânci în sufletul acestui mare singuratec şi i-a desă-

---

1) Sören Kierkegaard, Entweder-Oder, Zweiter Teil, p. 308. Noi vom cita după traducerea lui *Schrempf*, Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke, Eugen Dietrichs, Jena 1923. Traducerea aceasta cuprinde: Entweder-Oder, Band I-II; Furcht und Zittern, Bd. III; Stadien auf dem Lebenswege, Band IV; Der Begriff der Angst, Bd. V; Philosophische Brocken. Band VI; Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift, Band VII; Die Krankheit zum Tode, Bd. VIII; Einubung im Christentum, Bd. IX; Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, Bd. X; Zur Selbstprüfung der Gegenwart, Bd. XI; Der Augenblick, Band XII.

vârşit credinţa că el e cu totul altfel decât ceilalţi oameni, şi că lui nu-i este hărăzit să guste norocul pământesc. Kierkegaard numeşte acest timp un „timp de groază"[1]). Gândul că el trebue să renunţe la fericirea de a întemeia un cămin, a născut în sufletul lui Kierkegaard o dramă, care n'a luat sfârşit decât în urma eroicei hotărîri de a-şi dedica viaţa preocupărilor spirituale. Cu acest gând Kierkegaard plecă la Berlin, unde a ascultat pe Schelling, care era tocmai în culmea gloriei şi de care Kierkegaard a rămas entuziasmat. Nici aici nu rămâne mult timp şi se întoarce la Copenhaga, unde începe să-şi plămădească operele, care-l vor face celebru. Năzuinţa spre cugetare, ca însuşirea cea mai de frunte a spiritului lui Kierkegaard, devine un isvor neistovit de opere geniale. Aşa că între anii 1843-46 se cuprinde, am putea zice, cel mai fecund crâmpeiu din viaţa lui Kierkegaard.

Pentru orientarea cititorului, dăm aici în ordine cronologică scrierile apărute în această epocă:

Entweder-Oder, (1843); *Furcht und Zittern,* (1843); *Philosopische Brocken,* (1844); *Der Begriff der Angst,* (1844); *Stadien auf dem Wege des Lebens,* (1845); *Abschliessende unwissenschaftiche Nachschrift,* (1846).

Cu lucrarea din urmă se încheie prima perioadă din viaţa lui Kierkegaard. Este perioada caracterizată de năprasnicul iureş şi vehementul protest pe care Kierkegaard îl ridică împotriva filosofiei speculative a lui Hegel. Kierkegaard opune gândirii speculative hegeliene o gândire existenţială, o gândire în care participă întreaga fiinţă şi întreaga personalitate şi nu numai intelectul sau raţiunea. Paginile scrierilor de mai sus sunt încălzite de duhul pătimaşei năzuinţe spre o filosofare din cele mai tăinuite adâncuri ale existenţei. „Ceeace îmi trebue ar fi, ca eu să trăesc, în locul unei vieţi a cunoaşterii, o viaţă omenească întreagă, aşa ca să-mi fundamentez evoluţia ideilor nu pe ceva obiectiv, pe ceva care nu-mi este propriu, ci pe ceva care se găseşte într'o strânsă legătură cu cele mai adânci rădăcini ale existenţii mele, chiar dacă întreaga lume s'ar nărui". Şi cu acestea Kierkegaard devine iniţiatorul unui mod de cugetare a cărei împlinire se află în activitatea interioară şi în identificarea gândului cu viaţa. Adevărata filosofare este numai aceea care pleacă dintr'o situaţie care să ducă la ultimele fundamente ale existenţei omeneşti. Căci problema

1) Vezi Bd IV., cap, Schuldig-nicht-schuldig.

care chinue pe Kierkegaard este problema existenţei omeneşti. Problematicul acesta desemnează începuturile iureşului antihegelian. Filosofia hegeliană ridicase pe om în sfera iluzionistă a reflexiunii, în intelect şi raţiune, în lumea în care omul e chinuit numai de duhul minunatei obsesii a construcţiei ideologice, în lumea idealităţii şi a posibilului. Filosofia speculativă îl făcuse pe om să trăiască în sferele cele mai periferice ale existenţii, în mii de forme şi variaţii ale posibilului, numai în forma lui primordială nu, ceeace înseamnă că numai în realitatea vieţii lui nu. Idealismul speculativ plăsmuise un om „care îşi căuta viaţa în exterior, pentrucă el n'o avea pe aceasta în sine însuşi" [1]).

Crâmpeiul acesta din viaţa lui Kierkegaard e plin de ură împotriva filosofiei speculative idealiste, care aşezase în locul raporturilor trăite ale omului cu Dumnezeu şi cu lumea nişte raporturi gândite. In locul raporturilor reale sau existenţiale Hegel a pus relaţii posibile, a căror urmare a fost, că au dus pe om la un iluzionism luciferic, în care el se vedea identic cu Dumnezu. Şi, de aceea, Kierkegaard a privit în dărâmarea şi demascarea acestui iluzionism destinul mare al vieţii sale. Ţinta tuturor opintirilor lui uriaşe n'a fost alta decât readucerea omului din desnădăjduita stare în care acesta se afla la sine însuşi şi la Dumnezeu.

După apariţia lucrării „Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift", Kierkegaard era ferm hotărît să nu mai scrie nimic, pentrucă el credea, că spusese contimporanilor tot ceeace avea de spus. Dar din cauza unui incident cu o revistă satirică „Corsarul" [1]) şi a conflictului cu protestantismul liberal — reprezentat de teologul Martensen — Kierkegaard părăseşte hotărîrea luată şi cu o vehemenţă de nedescris se ridică împotriva acelora, care au făcut din creştinism o doctrină speculativă complect raţionalizată. După ce făcuse experienţa tragică a ipocriziei unui creştinism care încheiase compromisuri cu puterile colbului, Kierkegaard ajunge la concluzia, că a fi creştin însemnează a suferi profund desnădejdea insului în faţa lui Dumnezeu. Cine vrea să devină creştin, acela — după Kierkegaard — trebue să fie un ins. De „categoria insului" depinde ceeace în creştinism e adevăr.

Toate scrierile kierkegaardiene apărute în această epocă

1) Band VIII, pag. 49.
2) Vezi *D. P Monrad*, Sörer Kierkegaard, Jena, 1909, pg 70.

(1846-65) îşi au obârşia în năzuinţa lui Kierkegaard de a defini raportul dintre om şi Dumnezeu şi de a demasca falşul creştinism al contemporanilor săi[1]).

In mijlocul luptei, dusă împotriva bisericii oficiale, complect slăbit de puterile fizice şi aproape distrus sufleteşte Kierkegaard muri în anul 1855 într'un spital. Aşa s'a stins acest suflet sbuciumat, care n'a cunoscut decât mângăerea că a găsit aceeace căutase: o idee mare, pentru care să trăiască şi să moară. Şi ideea aceasta kierkegaardiană va renaşte un secol mai târziu în filosofia unui Heidegger şi în teologia dialectică a lui Barth[2]).

2. Filosofia lui Kierkegaard

Motivele adânci ale filosofiei kierkegaardiene nu pot fi înţelese, fără ca cineva să cunoască în prealabil filosofia hegeliană. Toate ideile fundamentale ale filosofiei lui Kierkegaard cât şi metoda acestuia au fost determinate de filosofia hegeliană.

Kierkegaard a fost cel mai mare detestator al lui Hegel. Nici unul din duşmanii acestuia din urmă n'au pătruns mai adânc în spiritul interior al speculaţiei hegeliene şi de aceea nici unul n'a luat o poziţie mai radical opusă lui Hegel, decât Kierkegaard. Hegel făcuse din contrazicerile absolute — graţie mişcării dialectice — nişte contraziceri aparente cari — la sfârşitul devenirii dialectice — se topeau într'o unitate desăvârşită. Kierkegaard procedează tocmai invers, absolutizând contrazicerile aparente, aşa că învăţătura kierkegaardiană despre paradox nu este altceva decât o filosofie religioasă opusă filosofiei hegeliene.

Din aceste motive noi socotim că e necesar, ca expunerii filosofiei kierkegaardiene să-i premeargă o expunere, cel puţin succintă, a filosofiei speculative hegeliene.

In filosofia lui Hegel se unesc trei concepţii diferite: concepţia helenismului antic, a misticismului panteist şi a creştinismului protestant. Fundamentul acestei uniri îl formează gândirea greacă şi misticismul panteist. Ba am putea chiar spune că din amestecul acestora a răsărit o doctrină opusă

1) E vorba de scrierile următoare: Erbauliche Reden (1847); Christliche Reden, (1848); Die Krankheit zum Tode, 1849); Einübung im Christentum, (1850); Der Augenblick, (1854).

2) Vezi *A. Fischer*, Die Existenzphilosophie Martin Heideggers 1936.

creştinismului [1]). Categoria fundamentală a realităţii e pentru Hegel divinitatea vieţii, a vieţii ca totalitate, multiplicitate, unitate, aceiaşi şi totuşi veşnic alta. Intelectului şi reflexiunii unirea acestor contraziceri le apare ca o imposibilitate, căci intelctul este domeniul despărţirilor şi al neviabilului. Abia raţiunea, speculaţia, reuşeşte să desăvârşească această unitate. Ea face să dispară toate contrazicerile, căci ea este expresia cea mai fidelă a vieţii unice. Numai speculaţia poate ajunge să vadă, că lumea este un sistem unitar de forme în care domneşte o tendinţă de mişcare dela forme inferioare la forme superioare: toate existenţele fizice şi materiale tind spre viabil, viabilul tinde spre conştiinţă, conştiinţa spre existenţă spirituală, spiritul subiectiv spre spiritul obiectiv, spiritul obiectiv spre spiritul absolut şi aşa mai departe „până la penetrarea absolută, până la a fi pentru sine a întregei existenţe". Ceeace înseamnează că tot ceeace „există în sine" (Ansichseiende), se realizează abia în al său „a fi pentru sine". „A fi pentru sine", e adevărul existenţei în sine. „A fi pentru sine e numai jumătatea, a fi în sine şi pentru sine, întregul, e adevărul" [2]). In tot ceeace există singur adevărat este întregul, raţiunea absolută. Natura nu este decât „die Idee in der Form des Andersseins", ceva în care ideea şi-a devenit sie-şi exterioară. Dacă spiritul — care în conştiinţa omului a ajuns la sine — priveşte în natură el se vede pe sine, dar aşa cum el este în exteriorul său [3]). „El vede"— zice Hegel —„oriunde priveşte spirit din spiritul său, raţiune din raţiunea sa. E acelaş Absolut în tot ceeace este relativ, acelaş nemărginit în tot ceeace e mărginire. Spiritul şi natura nu sunt două sfere deosebite ale Universului, ci două momente ale aceluiaş Unul. Intre spirit şi materie, idee şi lume, e numai dualitate aparentă. Ideea se transformă pe această treaptă în contrarul ei, ca să devină natură, pentruca apoi amândouă — ideea şi natura — să se ridice, graţie spiritului conştient, la o sinteză atotcuprinzătoare. Kant concepuse lumea subiectului cognitiv ca fiind o lume a apariţiei cu totul deosebită de subiect. La Hegel

1) Noi urmărim pe Hegel după scrierile: *Hegel*, Der Geist des Christentums nnd sein Schicksal; *Hegel*, Jugendschriften, ed. H. Nohl, 1907 şi *Dilthey*, Die Jugendgeschichte Hegels, Abh. der Pr. Acad. der Wissenschaften, 1905.

2) *Nic. Hartmann*, Hegel, Bd. 8. Gesch. d. Phil. Leipzig, pag. 23.

3) Vezi Hegel, Phänomenologie des Geistes. ed. Lasson.

din contră deosebirea dintre subiect şi lume e o simplă înşelare, căci lumea aparţine subiectului şi subiectul lumii [1]).

Caracteristica filosofiei lui Hegel e că acesta face din principiul contrazicerii principiul suprem al vieţii. Pentru el atât procesul naturii, cât şi acela al istoriei, sunt procese ale gândirii, procese ale aceluiaşi spirit absolut care tinde să revină la sine. Ele sunt procese ale vieţii, căci „viaţa nemărginită poate fi numită spirit". Spiritul este aceeace face unitatea şi totalitatea vieţii [2]). Iar ca spirit viaţa e unitatea şi totalitatea tuturor contrazicerilor; ea e idee. Şi ca idee viaţa este un proces dialectic continu.

Mersul acestui proces e vădit de faptul că întregul guvernează părţile, împăcând şi legând aceste părţi într'o unitate absolută. Intregul, spiritul, ideea, Absolutul se găseşte prezent în fiecare parte a timpului, în fiecare stadiu al procesului vieţii. Intregul e un continu prezent. Stadiul actual al istoriei — zice Hegel — cuprinde toate stadiile antemergătoare ale acesteea. Fiecare stadiu al istoriei exprimă într'un fel propriu întregul, ideea, spiritul. Şi, conform neistovitei puteri dinamice a spiritului, fiecare stadiu năzueşte să se depăşească, să „devină contrarul său" — cum zice Hegel — pentru a se uni cu sine pe o treaptă mai înaltă. Căci mişcarea dialectică reprezintă forma generală în care viaţa se manifestează ca spirit. Este logica vieţii însăşi ca prin această mişcare dialectică spiritul să se ridice spre sfere tot mai înalte, până ajunge la absoluta lui identificare cu sine, până la punctul în care orice contrazicere „ist aufgehoben".

Drumul pe care-l parcurge devenirea spre sine a spiritului absolut e drumul istoriei spiritului omenesc. Viaţa spirituală omenească devine astfel o formă a revelaţiei veşnicului spirit al lumii. Şi în acest sens istoria e „un adevărat proces dumnezeesc", ea e „expunerea Dumnezeescului şi al procesului absolut al spiritului în formele lui cele mai superioare, prin care acest spirit îşi câştigă adevărul conştiinţii de sine" [3]), sau şi mai precis ea e „unealta de care se foloseşte Absolutul ca să revină la sine" [4]). Nicăieri n'a căutat Hegel mai subtil şi cu o putere de construcţie mai fantastică să dovedească, că între absolut şi relativ nu e decât o contra-

1) Ibidem, pag. XLVIII.
2) Ibidem. pag. XLVIII.
3) Hegel, Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung.
4) Hegel, Philosophie der Geschichte, Reclam. pag. 125.

zicere aparentă, ca în a sa „Philosophie der Weltgeschichte".

Şi Hegel n'a putut să construiască această unitate aparentă decât prin aceea că el a redus cele trei dimensiuni ale filosofiei: Dumnezeu şi lume, Dumnezeu şi om, om şi lume, la o singură dimensiune, pe care o interpretează atât logic cât şi ontologic. Ideea este adevărul; acea fiinţă care se desăvârşeşte pe sine prin evoluţia sa, ea este identitatea absolută dintre subiect şi obiect, aşadar adevărul însuşi. Şi cu toate că Hegel recunoaşte, că argumentul ontologic are deplină valabilitate, — vezi paragraful 51 din Enzyklopädie — accentuând deosebirea reală dintre „Sosein" şi „Dasein", totuşi pentru Hegel Dumnezeu e o idee, aşa dar o posibilitate şi nu o realitate. Ceeace însemnează că la începutul devenirei dialectice Dumnezeu nu „este", ci devine o realitate fiinţială abia prin devenirea istorică. Şi urmarea acestei teorii despre un „Dumnezeu care devine" a fost, că Hegel, deşi consideră pe Dumnezeu ca fiind spirit, este totuşi numai o personalitate fără o natură spirituală proprie. Dumnezeu este deci personalitate fără să fie o persoană, o concluzie care va forma unul din motivele esenţiale ale atacului kierkegaardian deslănţuit împotriva filosofiei hegeliene.

Presupunerea centrală a dialecticei hegeliene e că infinitul „este" finitul [1]). Spiritul finit e abia prin spiritul infinit adevărul, iar ideea, spiritul infinit e abia prin spiritul finit existenţă şi conştiinţă de sine. Hegel vorbeşte despre o îndumnezeire a spiritului subiectiv prin spiritul absolut. Infinitul e *esse formale omnium*, esenţa ideală formativă a tuturor lucrurilor, ţinta acestora, cauza lor finalis, Omega cuprins iniţial în Alfa. Finitul şi Infinitul se împletesc în dialectica posibilului, iar spiritul finit se logodeşte cu spiritul absolut. Hegel face — în cele 577 de paragrafe ale *Enciclopediei* — o încercare uriaşă să topească într'o desăvârşită unitate toate contrazicerile posibile: Dumnezeu, omul şi lumea sunt o singură idee, logicul e decretat natură, iar natura spirit, spiritul (ideia, raţiunea absolută, Dumnezeu) fiind fiinţa lumii şi lumea apariţia ideei" [2]).

Din aceste consideraţii reese clar că ideea centrală a sistemului hegelian e ideia *identităţii între finit şi infinit*. Sub

1) Kierkegaard ironizează cu un sarcasm usturător copula „ist", care în filosofia lui Hegel e purtătoarea miraculoasă a mişcării dialectice.
2) „Enzyklopädie", par. 575—577.

unghiul de vedere deschis de această idee e înţeleasă şi religia. Dacă omul şi istoria sunt puncte de trecere necesare şi momente ale existenţii divine, atunci omul îşi găseşte, graţie fiinţii lui dumnezeeşti, siguranţa absolută a existenţii lui istorice în procesul dialectic care mişcă lumea spre veşnică identitate şi care exclude necesitatea unei revelaţii speciale. Religia creştină e interpretată de Hegel numai ca o treaptă în devenirea spre sine a spiritului, o fază mai superioară a conştiinţii omului despre nemijlocita lui legătură cu divinitatea. Şi de aceea religia duce necesar la filosofie, aceasta din urmă fiind cea mai desăvârşită religie. Creştinismul e pentru Hegel o simplă treaptă mitologică spre adevărata stăpână a lumii: spre filosofie [1]).

Interesant e faptul că pasiunea cea mare a lui Hegel a fost depăşirea creştinismului pozitiv în o religie filosofică [2]). Căci, dacă filosofia tratează despre lume şi devenirea acesteia, ea tratează despre Dumnezeu. Şi, deci, zice Hegel, între creştinism şi filosofie nu poate fi nici un motiv de discordie. Creştinismul reprezintă numai pe Dumnezeu în alte forme decât filosofia, încolo atât creştinismul cât şi filosofia au acelaş conţinut. Deosebirea constă numai în aceea că religia exprimă acest conţinut în limba sentimentului, iar filosofia în limba gândirii abstracte. Ceeace creştinul înţelege prin creaţie, sau întruparea Logosului — ca fapte istorice — sunt pentru filosofie legi şi adevăruri veşnic valabile. Răstignirea şi învierea nu sunt pentru filosof decât un fel de exprimare simbolică a veşnicului adevăr că infinitul, dumnezeescul, e împletit cu finitul, deşi orice formă finită e nedesăvârşită şi trecătoare. Şi ar trebui să cităm un loc clasic din „Vorlesungen über die Philosophie der Religion", pentruca să arătăm, că omul se află într'un raport dialectic cu Dumnezeu [3]). Şi Hegel justifică acest raport în felul următor: „Ochiul cu care mă vede Dumnezeu e ochiul cu care îl văd şi eu pe El, ochiul meu şi cu ochiul Lui sunt una. Dumnezeu e cântărit în mine şi eu în El. Dacă Dumnezeu n'ar exista, n'aşi exista nici eu, dacă eu n'aşi exista, n'ar exista nici El" [4]).

Hegel numeşte religia pe care o preconiza el „Andacht

1) Comp. Hegel, Philosophie der Geschichte, pag. 94.
2) Comp. Nic. Hartmann, op. cit. pag. 377.
3) Hegel, Vorlesungen uber die Philosophie der Religion, ed Lasson, Band XI. pag. 121.
4) Ibidem.

des Denkens", o religie curioasă, în care gândirea noastră devine gândirea lui Dumnezeu, iar adevărul care formează demnitatea şi conţinutul gândirii noastre, influenţa lui Dumnezeu în noi. E religia născută din interiorizarea spiritului în intuiţia intelectuală, înţeleasă ca interiorizarea lui Dumnezeu însuşi. E o religie în care omul creşte peste graniţele individualităţii lui proprii, în care zidurile Eului său finit se năruesc şi el se dărueşte Spiritului absolut, care gândeşte şi trăeşte îl el. In clipe de meditaţie adâncă, când gânduri mari îi transfigurează sufletul, omul îşi simte mărginita lui viaţă contopită în nemărginita viaţă a adevărului veşnic. Sunt clipele în care omul ajunge la conştiinţa clară că toată siguranţa şi toată cunoaşterea, pe care el o posedă şi din care el trăeşte, îşi au obârşia şi temeiul în nemărginita viaţă a acestui adevăr veşnic. Şi omul n'are decât să cerceteze şi să înţeleagă întinsurile şi adâncurile raţiunii lui, pentruca să cunoască neistovita obârşie a spiritualităţii şi a religiei lui [1]).

E îndeobşte cunoscut, datorită lui Dilthey [2]), că Hegel şi-a început activitatea ca teolog mai mult sau mai puţin creştin şi sfârşeşte prin a fi filosof şi duşman al teologiei creştine [3]). El a început prin a voi să lămurească pozitivitatea religiei creştine şi a sfârşit prin formularea unei exegeze, care devine călăuza criticei biblice a sec. al XIX-lea. Exegeza hegeliană lovia creştinismul din două părţi. Ea transformase întreaga dogmatică creştină într'o gnoză, pentru care mântuirea istorică devine puterea generală de mântuire pe care o are iubirea, învăţătura despre Sf. Treime se transformă în dialectica Spiritului absolut, iar Intruparea devine conştiinţa legăturii nemijlocite a omului cu Dumnezeu. Pe de altă parte cristologia e complect transformată într'o mitologie a comunităţii religioase [4]).

Hegel câştigase, cu fantastica lui putere de sinteză şi cu înaripata lui speculaţie, o suveranitate aproape tiranică asupra gânditorilor din primele decenii ale sec. al 19-lea. Nici aspra critică a lui *Schlegel* şi nici muşcătoarea ironie a lui *Görres* n'au putut clinti pe acest colos al gândului abstract. Filosofia lui Hegel devenise o modă a timpului; o modă acceptată până

1) Vezi Hegel, Theologische Jugendschriften, pag. 347.
2) Dilthey. Gesammelte Schriften,VI
3) Cu toate că Hegel a avut pretenţia, că el e singurul mare interpretător al Evangheliei lui Ioan.
4) Dilthey, op. cit. pag. 110

şi de cei mai ortodocşi teologi protestanţi. Imanentismul hegelian invadase doctrina reformatorilor şi o transformase într'un liberalism religios, care vorbia aceeaşi limbă ca şi idealismul speculativ. Şi acesta a fost iarăşi unul din motivele, care au determinat vehementa răsvrătire antihegeliană a lui Kierkegaard. Căci Kierkegaard privea în idealismul acesta pe „duşmanul de moarte" al creştinismului şi de aceea el a crezut, că rostul cel mai adânc al vieţii lui nu poate fi decât să lupte pentru apărarea creştinismului şi pentru năruirea sistemelor idealismului german.

Originalitatea lui Kierkegaard constă în aceea, că el a reînviat tipul vajnicului apologet creştin dublat de un adânc şi subtil mânuitor al speculaţiei filosofice. Greşeala mare pe care o făptuesc cei mai mulţi dintre interpretatorii marelui Danez e tocmai că unii neglijează pe filosof, iar alţii pe creştin. Kierkegaard a fost, însă, un filosof creştin. Sau, poate am putea mai corect zice — cu A. Dempf — că Kierkeigaard nu e decât un caz dintr'o serie de cazuri a ucigătoarei lupte dintre filosofie şi teologie; o luptă care se repetă mereu prin veacuri: e lupta dintre Avicena şi Alghazel, Alghazel şi Averroes, Averroes şi Occam, Spinoza şi Jacobi.

a) Concepţa epistemologică.

Kierkegaard a făcut cunoştinţă cu filosofia hegeliană mai întâi în Danemarca, prin mijlocirea filosofului I. L. Heiberg (1791-1860) şi a teologului Martensen (1808-1884) şi apoi prin filosoful Schelling, pe care Kierkegaard îl audiase în Berlin. Schelling era de părere, că idealismul speculativ e condamnat să nu poată depăşi niciodată sfera posibilului şi a abstractului. Ideea aceasta o vom întâlni mai târziu în filosofia kierkegaardiană ca opoziţie veşnică între gândire şi existenţă. Căci, va spune Kierkegaard, armonia hegeliană dintre gândire şi existenţă are marele neajuns că ea e aşezată pe o iluzie. Afirmaţia că gândirea şi existenţa sunt identice, că gândirea pură cuprinde în sine categoriile realităţii, e o iluzie, la care Hegel n'a putut ajunge, decât făcând abstracţie de realitatea concretă în folosul existenţii ca noţiune abstractă. Gândirea pură însă nu poate cuprinde realitatea, ci numai noţiunea abstractă a acesteia, care nu e niciodată identică cu realitatea. A trage concluzii dela gândire la existenţă, e o contrazicere, din cauză că gândirea lasă la o parte tocmai existenţa realităţii, gândind-o pe aceasta numai ca posibili-

tate. De aceea, la temeiul epistemologiei lui Kierkegaard se află propoziţia: „Numai ceeace nu se poate cunoaşte, e existenţa".

In opoziţie cu Hegel şi cu dialectica acestuia, Kierkegaard încearcă să găsească drumul care duce dela abstracţiunea gândirii înapoi spre realitatea vieţii omeneşti. Şi de aceea, atunci când Kierkegaard pune problema cunoaşterii, el nu se gândeşte la orice soi de cunoaştere, ci numai la o cunoaştere „fiinţială", la o cunoaştere etică-religioasă. O cunoaştere speculativă, raţională, care să poată sesiza Absolutul sau să-l prindă în îngustimea conceptelor ei abstracte, nu există. Gândirea nu poate prinde în noţiunile ei niciodată realitatea, din cauză că, în clipa când ea crede că a făcut acest lucru, a şi transformat-o pe aceasta într'o existenţă gândită şi deci în posibilitate. Şi aceasta din simplul motiv că gândirea nu se poate depăşi pe sine. Iar faţă de teologia speculativă Kierkegaard reprezintă un punct de vedere propriu, după care credinţa rămâne mereu o pasiune, care nu se poate transforma în gândire, şi că raportul omului cu Dumnezeu nu poate lua fiinţă decât printr'un act al voinţei personale — sau printr'un „salt". Aşa că la realitatea absolută nu duce nici un drum speculativ [1]). Existenţa insului cognitiv se află într'o veşnică devenire, ceea ce face ca acesta să nu poată ajunge niciodată la o siguranţă absolută şi deci nici la o cunoaştere absolută. Lui Kirkegaard i se potrivesc cuvintele lui Lessing, care undeva zice că, dacă Dumnezeu ar ţine în mâna dreaptă adevărul absolut, iar în cea stângă năzuinţa spre adevăr, el i-ar cere lui Dumnezeu pe acesta din urmă, fiindcă adevărul absolut nu e pentru fiinţe mărginite.

Inţelegerea concepţiei epistemologice kierkegaardiene depinde de înţelegerea celor două propoziţii, care se găsesc în „Nachschrift": 1. că un sistem logic, noţional, e posibil şi 2. că un sistem al existenţei e imposibil.

Dacă e adevărat că un sistem logic poate fi construit, tot atât de adevărat e că acest sistem nu e decât o simplă ipoteză, care, din punctul de vedere al realităţii, e problematică. Şi apoi o întrebare centrală e pentru Kierkegaard, dacă gândirea poate să găsească un punct sigur dela care

1) O idee care va deveni mai târziu temeiul filosofiei heideggeriene şi al teologiei dialectice. Vezi Heidegger, Sein und Zeit, Halle, 1929; Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929; Nic. Balca, Filosofia existenţială şi protestantismul contemporan. Bucureşti, 1936.

să plece în construcţia noţională, sau dacă ea poate să descopere un punct absolut, pe care reflexiunea să nu-l mai poată depăşi? Kierkegaard răspunde negativ la această întrebare.

Dar, dacă un sistem logic, zice Kierkegaard, e întrucâtva posibil, nu tot acelaş lucru se poate spune şi despre un sistem al existenţii. Un asemenea sistem e imposibil, din motivul că realitatea este mereu în timp, aşa că ea nu poate forma niciodată un întreg complet închis, „întregul nefiind posibil decât în sfera gândirii pure" [1]), aşadar în sfera posibilităţii sau a idealităţii. „Existenţa ar trebui să fie complect desfiinţată în veşnicie: o desfiinţare care trebue să se întâmple mai înainte ca sistemul să fie închis, căci, după închiderea acestuia, nu e permis să mai rămână nici un rest de existenţă, nici chiar existenţa bagatelă a d-lui profesor care scrie sistemul", zice Kierkegaard cu multă ironie. Un sistem al întregii existenţe nu e posibil tocmai pentrucă, pentru un individ care există, gândirea şi existenţa sunt două lucruri complect deosebite, sau, cum va zice mai târziu Heidegger — urmându-l pe Kierkegaard —, tocmai pentrucă gândirea e închisă în marginile existenţii, pe care nu le poate depăşi niciodată. Noi nu putem gândi decât sau ceea ce a fost, ori ceea ce va fi să fie. Aşa dar o simultaneitate, o unitate absolută între gândire şi existenţă nu e decât o iluzie lipsită de orice justificare. Şi apoi, un alt argument, care pledează tot împotriva posibilităţii unui asemenea sistem, mai e şi că nu există decât concretul, insul, singularul. Obiectul gândirii însă este abstractul.

Caracteristica idealismului speculativ şi fapta cea mai mare a acestuia era socotită tocmai sistemul. Hegel socotea, că, graţie metodei lui dialectice, a reuşit să desfiinţeze toate contrazicerile pe care existenţa le închide în sine, prin aceea că el gândea aceste contraziceri ca topindu-se „într'o unitate mai înaltă", aşa că la sfârşitul „evoluţiei proprii a ideei", se realizează unitatea absolută a tuturor contrazicerilor. Kierkegaard se ridică cu toată vigoarea şi cu toată pasiunea de care sufletul său mare era capabil, împotriva panlogismului hegelian, pentru a pune mediaţiunii „Sowohl-als auch", a lui Hegel, al său „Entweder-Oder". Şi Kierkegaard îşi câştigă energia care-i împrumută protestului său antispeculativ din obârşii paulinice şi lutheriene. El opune, Logosului or-

1) Kierkegaard, Nachschrift, Band VII, pag. 31.

ganizat atât de monumental de gândirea speculativă hegeliană. Logosul întrupat într'un punct al istoriei, ca un punct paradoxal al intrării Infinitului în marginile veacului. Kierkegaard nu găseşte cuvinte destul de aspre ca să osândească mai definitiv cunoaşterea speculativă, care are nesocotita pretenţie, să niveleze în absolut contrazicerea, când contrazicerea absolută a întrupării lui Dumnezeu în lume e atât de vădită şi când viaţa omului cuprinde în marginile ei atâtea contraziceri şi atâtea antinomii. O asemenea contrazicere e, de pildă, contrazicerea dintre credinţa creştină şi filosofie. Hegel înlăturase — aceasta aparent numai — opoziţia dintre religie şi filosofie prin „amestecarea categoriilor" şi Kierkegaard îşi face o datorie înaltă a ostenelilor sale să descopere veşnica prăpastie care deosibeşte credinţa de filosofie. Ba Kierkegaard va înmulţi numărul acestor contraziceri, atunci când va purcede să arate, că între forma etică a vieţii şi cea estetică se află o prăpastie care face imposibilă orice „unire mai înaltă", a acestora. Trecerea dela un „stadiu" sau „sferă" — cum numeşte Kierkegaard aceste forme ale vieţii — nu e posibilă decât printr'un „salt", care pentru cunoaştere înseamnează un *hiatus* de nepătruns.

Natură religioasă de mari proporţii, Kierkegaard descopere, că gândirea speculativă e cauza tuturor metehnelor de care sufere omul modern. Indrăgostit de lucifericile culmi pe care i le descopere avânturile raţiunii, acest om şi-a plăsmuit o prea frumoasă imagine despre originea lui şi o viaţă ale cărei sarcini sunt nespus de uşoare. „In sfârşit mie îmi este clar", zice Kierkegaard, „că eroarea şi amăgirea speculaţiei nu este ceva întâmplător, ci că ea se află adâncită în cutele veacului şi această eroare constă în aceea că, îmbibat de cunoştinţe, omul modern a uitat ce se numeşte a „exista şi interiorizare". „A exista" înseamnează „a trăi în pasiune", a recunoaşte rosturile clipei şi a lua hotărâri în consecinţă. Filosoful uită, însă, tocmai ceeace e infinit mai esenţial în viaţa insului: el uită să existe. In năzuinţa lui de a se ridica pe aripile speculaţiei în sferele cele mai abstracte ale ideii, el face abstracţie de timp şi de realitatea existenţială, neascultând de nici un imperativ etic al clipei, în numele unei presupuse vieţi „în veşnicie". Indrăgostit de imperiul aşa zisei „obiectivităţi" şi de dorul de a se împărtăşi cât mai mult din „adevărul obiectiv", filosoful uită până şi de cele mai elementare sarcini ale vieţii. Căci sarcinile clipei presupun câş-

tigarea unui raport propriu cu adevărul. Kierkegaard nu pune accentul pe „cum" ci pe „ce", ceeace însemnează că „adevărul este subiectivitatea". Numai ceea ce e cuprins de energie şi pasiune subiectivă, poate fi adevărat. Savantul poate să-şi sacrifice întreaga lui viaţă în slujba cercetărilor ştiinţifice şi a speculaţiei filosofice, fără să fie „interesat cu o pasiune personală nemărginită", în această activitate. Căci consideraţiile lui vor să fie obiective şi fără interes... Drumul spre adevărul obiectiv începe abia dincolo de subiect. In subiectivitate se află întreaga hotărâre, orice hotărâre fiinţială".

Propoziţia fundamentală a epistemologiei kierkegaardiene e de fapt identică cu părerea lui Lessing, după care raportul omului cu adevărul nu constă decât într'o veşnică căutare a acestuia din urmă; că adevărul n'are nici o valoare decât dacă e trăit în viaţa personală a insului. Că mai târziu Kierkegaard va pretinde alăturea de subiectivitate şi un conţinut obiectiv-dogmatic al credinţei, e o inconsecvenţă de care împătimitul de subiectivitate nu şi-a dat seama. Dar fapt e că Kierkegaard consideră dogma creştină ca o măsură a adevărului, căci impropierea conţinutului dogmatic al credinţei generează cea mai înaltă viaţă personală, tocmai pentrucă acesta naşte în subiectivitate contrazicerea cea mai stringentă, pasiunea cea mai mare şi durerea cea mai adâncă.

Intenţia lui Kierkegaard e să distrugă sistemul speculativ hegelian, pentrucă acesta a acoperit — de dragul construcţiei armonice — tragicul vieţii omeneşti cu iluzii şi chimere, şi să aşeze în locul acestuia „existenţa", ca expresie specifică a modelului de a fi al omului, al omului care tremură pentru mântuirea sufletului său, care e aşezat în grozava hotărîre între mărginire şi Veşnicie şi a cărui gândire nu e speculaţie abstractă, ci gândire concretă [1]). In răsvrătirea lui Kierkegaard, protestează creatura mărginită, a cărei substanţă era ameninţată cu descompunerea în speculaţii abstracte. In acest Danez renasc umbrele marilor creştini Pavel, Augustin şi Luther.

La Hegel cunoaşterea raţională avea o însemnătate cosmică. Căci raţiunea, spiritul nu era numai realul adevărat, el nu era numai purtătorul şi creatorul realului, ci, ca spirit cunoscător, el se putea cunoaşte pe sine în mod absolut. Spiritul conştiinţii cunoscătoare, sau conştiinţa cunoscătoare ca spirit,

---

1) Heyse învinueşte idealismul, ca şi Kierkegaard dealtfel, că a contribuit la eliminarea tragicului din viaţa insului. Vezi Heyse, Idee und Existenz, Hamburg, 1935.

poate pătrunde până la identificarea absolută cu sine în ființa sa însăşi. „Curajul cunoaşterii", nu admite nici o graniță, iar omul se poate ridica, grație acestui curaj, până la punctul în care el devine una cu veşnicul spirit al lumii. O încredere luciferică încurajează cunoaşterea omului la pretenții cu nimic justificate [1]).

Kierkegaard opune îndrăznelii acestui spirit prometeic adevărul că o singură împărăție nu recunoaşte suveranitatea spiritului cunoscător, şi aceasta e împărăția existenții. Căci nu cunoaşterea fundamentează existența, ci invers, cunoaşterea depinde de existență, prin aceea că aceasta din urmă îi pune celei dentâi granițí pe care nu le poate depăşi. In locul Logosului, structurat atât de semeț într'un sistem, Kierkegaard aşează existența amenințată de destrămare, creatura mărginită şi irațională, creatura paulinică conştientă de greaua răspundere a destinului său; o creatură care se vede pusă în fața tragicului unui „ori-ori" al Absolutului şi pentru care mântuirea sufletului e infinit mai importantă decât cunoaşterea obiectivă.

Toate sforțările kierkegaardiene țintesc să arate că, atunci când e vorba să ne câştigăm sau pierdem existența, gândirea nu ne poate fi de nici un folos, tocmai pentrucă un sistem epistemologic, în care să fie înglobată şi existența insului, e imposibil. E o imposibilitate care nu priveşte decât pe om, nu însă şi pe Dumnezeu. Şi pentruca să dovedească acest lucru, Kierkegaard a formulat teoria paradoxului, care se găseşte într'o radicală opoziție cu teoria hegeliană despre idee [2]). Paradoxul înseamnează o veşnică contrazicere şi deci el e radical opus ideei hegeliene a identității absolute. Contrazicerea e tot aşa de neînlăturat ca şi dualismul absolut dintre Dumnezeu şi om. Paradoxul e expresia logică cea mai evidentă a acestui dualism. El e cauza care zădărniceşte sistemul. El e acela care face ca cugetarea omenească, să rămână mereu dependentă de calitatea cugetării. Contrazicerea constitue ființa cea mai adâncă a cunoaşterii omeneşti, declară Kierkegaard. Cunoaşterea omenească trebue să-şi ia asupra-şi destinul aşa de

1) Hegel zice: „Der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Grösse und Macht der Geistes kann er nicht genug gross denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muss sich vor ihm auftun, und sein Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen." Lecția de deschidere dela Universitatea din Berlin 1818.

2) Paradoxul e pentru Kierkegaard o „determinare ontologică" care exprimă raportul dintre spiritul cognitiv existent şi adevărul veşnic.

tragic al contrazicerii, aşa că postulatul unei gândiri existenţiale e contrar gândirii unui Eu raţional. „Rana negativităţii", trebue să rămână deschisă în existenţa mărginită. E o rană, va zice Kierkegaard mai departe, care nu poate fi vindecată decât de credinţă ca forma cea mai înaltă a filosofiei existenţiale.

Adevărul fiinţial e un paradox, ceeace înseamnă că ideea de Dumnezeu, ca ceva veşnic şi absolut, trebue reţinută în necontenita devenire a existenţii. Căci pentru Kierkegaard Dumnezeu e o apărare legitimă, fără de care omul nu poate rezista vieţii: El e o ancoră pe care omul o aruncă în tumultoasa mare a existenţii, pentru a-şi salva fiinţa. Omul are trebuinţă de un punct absolut, pentru a-şi fixa lanţul existenţii. Ceeace se postulează, însă, e faţă de postulant *calitativ* absolut deosebit. Şi de aceea Dumnezeu nu poate fi un ideal al omului, din motivul că „între Dumnezeu şi om e o deosebire calitativă absolută" [1]). Dumnezeu e, fiinţial, absolut deosebit de om. Intre timp şi Veşnicie, finit şi infinit, spiritul subiectiv şi spiritul absolut e o prăpastie veşnică şi infinită; e prăpastia păcatului [2]). Şi de aceea orice siguranţă obiectivă, pe care omul şi-ar putea-o câştiga cu ajutorul cunoaşterii, e o simplă iluzie.

Nicăieri iureşul antiidealist nu e mai năvalnic ca în „Philosophische Brocken". E scrierea care acum ocupă locul central în scrierile filosofice ale lui Kierkegaard, pentrucă în ea Kierkegaard îşi desvoltă interesanta sa teorie a paradoxului întrupării lui Dumnezeu. Pătrunderea lui Dumnezeu, a Absolutului în lume şi în timp, adevărul absolut printre oameni, care „sunt în neadevăr", e fără îndoială un paradox. Căci încarnarea lui Dumnezeu trebue să fie ori crezută — ceeace înseamnă că inteligenţa trebue jertfită dragostei pentru paradox — sau atunci nu ne mai rămâne, decât refugiul în desnădejde. Dar, deşi între Dumnezeu şi om se află o prăpastie absolută, totuşi divinitatea lui Hristos pretinde unitatea dintre istorie şi Veşnic. Paradoxul transformă istoricul în Veşnic, iar Veşnicul în istoric. Această legătură dialectică formează fundamentul credinţii creştine. Şi aceasta însemnează că, dacă subiectivitatea omenească e în neadevăr, credinţa, ca posesoarea adevărului sfânt, trebue să fie un dar din exterior. Greşeala filosofilor, zice Kierkegaard, e că aceştia cred, că

1) Ideea aceasta e ideea centrală din următoarele lucrări: Philosophische Brocken; Nachschrift; Krankheit zum Tode; Einubung im Christentum.
2) Krankheit zum Tode, pag. 115.

adevărul se găseşte în om şi că readucerea acestui adevăr la suprafaţa conştiinţii omeneşti, ar fi tocmai menirea cea mai înaltă a filosofului, a învăţătorului[1]), o menire cu toate acestea foarte periferică. Şi iată de ce Socrate şi Hegel deoparte şi Hristos de alta sunt două tipuri de învăţători care se deosebesc radical. Socrate de pildă e un *deşteptător* în sensul că el nu are altă năzuinţă decât ca să trezească în conştiinţa elevului adevărul imanent spiritului acestuia. Scopul lui ultim era ca să se facă inutil pe sine. Invăţătorul Socratee deşteaptă cunoaşterea înăscută a elevului şi-l conduce pe acesta până la punctul unde nu mai are trebuinţă de nici un învăţător, aşadar dela heteronomie la absoluta autonomie. Oricine poate trezi cunoaşterea raţională a omului, dacă are o metodă corespunzătoare. Paradoxul unităţii dintre temporal şi Veşnic are trebuinţă de o înţelegere supraraţională. Pentru deşteptarea acestuia e necesar un alt învăţător ce nu se mai ascunde înapoia obiectului, ci prin existenţa lui proprie să dea garanţia realizării paradoxului. Pentruca Dumnezeu să fie înţeles, a fost necesar ca să apară El însuşi ca învăţător. Şi apariţia lui Dumnezeu ca învăţător al omului, însemnează pentru Kierkegaard că credinţa nu se fundamentează decât pe credinţă. Paradoxul este temelia credinţii şi graniţa până la care poate să ajungă cunoaşterea. Căci siguranţa depăşirii acestui paradox nu se bazează pe gândirea unui subiect obiectiv absolut analog cu subiectul omenesc, pe care cel dintâi l-ar cuprinde ca pe un moment — cum credea Hegel — ci pe nădejdea credincioasă în harul unui Dumnezeu revelat şi totuşi veşnic ascuns.

Adâncimea şi originalitatea epistemologiei kierkegaardiene constă în seriozitatea cu care Kierkegaard caută să pună gândirea în legătură cu viaţa personală a individului. De aceia şi defineşte el filosofia ca fiind ceva „care se înţelege pe sine însuşi în faţa lui Dumnezeu"[2]).

Omul nu gândeşte pe un plan autonom, ci heteronom, căci autonomia e apanajul numai al lui Dumnezeu. Problema centrală a vieţii omeneşti nu e cunoaşterea adevărului, ci trăirea adevărului în viaţa proprie a insului. Pe Kierkegaard nu-l interesa decât viaţa insului în faţa lui Dumnezeu; persoana mărginită şi creiată în faţa persoanei nemărginite şi necreiate. Pe

1) Philosophische Brocken, pag. 8, 9, 11.
2) Philosophische Brocken, pag. 13.

Kierkegaard îl chinuia o singură năzuinţă mare: demascarea ereziei hegeliene după care omul ar avea posibilitatea să fie în contact direct cu Adevărul cel veşnic şi care transformase pe Dumnezeu într'o simplă idee imanentă lumii, într'o simplă cauză formală a lucrurilor existente. Şi Kierkegaard face acest lucru cu intenţia, de a arăta, că pentru filosofie nu poate fi importantă decât justificarea etică a existenţii.

b). Concepţia etică.

In istoria gândirii omeneşti se deosebesc două feluri de gânditori. Unii cari sunt preocupaţi să găsească legătura, continuitatea şi armonia dintre diferitele forme ale existenţii, cu intenţia de a face dovada că deosebirea calitativă dintre fenomene e o înşelare numai. Alţii, din contra, năzuesc să arate deosebirile, nepotrivirile şi veşnicile contraziceri dintre formele existenţii. De o parte se operează cu noţiuni ca unitate, continuitate şi deosebire cantitativă, iar de altă parte cu noţiuni ca distincţiune, opoziţie, contrazicere şi deosebire calitativă [1]). Hegel e reprezentatul cel mai tipic al primei categorii de gânditori, iar Kierkegaard al celei de a doua. In opoziţie conştientă cu Hegel, Kierkegaard numeşte filosofia sa „dialectică calitativă", voind să arate că gândirea lui e aşezată pe categoria pe care, aşa de nimerit, el o numeşte „ori-ori". Mişcarea logică despre care vorbia Hegel, e o categorie a superficialităţii, din motivul că realitatea şi existenţa nu se mişcă decât în „salturi".

Ceea ce caracterizează pe Kierkegaard ca filosof e faptul că el caută ca, cu ajutorul categoriei „saltului", să distrugă toate podurile în drumul parcurs de gândirea lui, aşa ca să facă imposibilă orice aparenţă de continuitate în viaţă. Kierkegaard se aseamănă în această privinţă cu un general care, pentru a face imposibilă orice retragere a trupelor sale, ar da ordin să se distrugă toate drumurile în urma armatei sale. Desigur aceasta este numai o analogie, aleasă pentru a exemplifica spusa kierkegaardiană că „istoria vieţii individuale progresează dela stare la stare. Fiecare stare e urmarea unui salt". Saltul se află între două stări, sau mai corect, el se află între

1) Vezi Dilthey, Gesammelte Schriften, Band VIII, pag. 75.

două clipe[1]). Ce este acest „salt", care este obârşia lui, „nu ne poate spune nici o ştiinţă", căci tocmai în neputinţa de a lămuri trecerea dela o clipă la alta constă indeterminismul kierkegaardian.

Dar consideraţiile acestea kierkegaardiene au o deosebită importanţă etică. Cu ajutorul noţiunii de „salt" Kierkegaard face cea dintâi încercare de a fundamenta o tipologie a formelor de viaţă. Fiecare „stadiu" este o formă de viaţă, o sferă monadică a vieţii, descrisă de Kierkegaard cu un talent poetic şi cu o adâncime filosofică de neîntrecut[2]). Mişcat de impulsul spre o „gândire subiectivă", spre o gândire în care gândul să fie exprimat prin viaţă, acest mare pasionat a năzuit să descopere imposibilitatea unui raport între activitate şi un scop absolut al vieţii şi aceasta cu scopul de a accentua însemnătatea veşnică a clipei.

Trecerea dela un stadiu al vieţii la un alt stadiu se face printr'un salt. Iar saltul defineşte trei stadii principale ale vieţii: stadiul estetic, stadiul etic şi stadiul religios. Intre stadiul estetic şi cel etic se află ironia, ca o formă de trecere, iar între stadiul etic şi cel religios, humorul[3]).

1) *Sfera estetică a vieţii.*

Acela care vrea să se documenteze mai bine asupra aceeace Kierkegaard numeşte „sfera estetică a vieţii" va găsi în „Entweder-Oder" şi în „Stadien" tipuri clasice ale acestei forme de viaţă. El numeşte tip estetic omul care transformă viaţa numai în posibilităţi făurite de fantezie: omul împătimit după plăcerea clipei. Porunca vieţii acestui om este: gustă din plin nectarul vieţii. Tipul estetic vrea să fie numai o tangentă care să atingă în anumite puncte cercul vieţii, fără să se lase prins de acesta. Viaţa omului trăită în această formă se aseamănă cu un pustiu întins, presărat cu oaze. Oazele sunt clipele trăite în bucuria plăcerii; momente în cari viaţa pulsează mai puternic şi orificiile plăcerii sunt mai mult deschise. Aceste

1) Kierkegaard caută să elimine continuitatea din gândire şi viaţă bazându-se exact pe aceiaşi eroare, pe care-şi aşezase argumentarea şi Zenon din Elea, atunci când voia să dovedească inexistenţa mişcării.

2) Vezi Stadien auf dem Lebensweg, Band IV.

3) Ceeace ne face să afirmam ca aici avem deaface cu un sistem al evoluţiei personalităţii subiective, construit exact după modelul celui hegelian: contrazicerea atitudinei estetice, trecerea la ironie, contrazicerea atitudinei etice, trecerea la humor, contrazicerea atitudinei religioase, trecerea la teologia pozitivă.

momente sunt aşa de rare şi tocmai de aceea trebuesc trăite mai intens. Asemenea unui fluture, tipul estetic poposeşte pe corola unei clipe, fără să fie preocupat de clipa următoare şi nici de cea de mai înainte.

De aceea pentru acest tip nu rămâne prea mult în viaţă ceace ar putea avea o valoare mai mare. Clipele plăcute sunt aşa de rari, iar repeţirea aceleiaşi clipe ucide tocmai plăcerea. Năzuinţa spre noroc nu contribue cu nimic la uşurarea acestei situaţii: „Ah, uşa norocului nu se deschide înăuntru, aşa ca să poată fi împinsă, ci înafară, aşa că nu se poate face nimic", se vaetă esteticianul. Căci pentru un asemenea individ sensul adevărat al vieţii rămâne veşnic ascuns. „Eu presupun", zice acesta, „că un spirit rău mi-a aşezat pe nas ochelari cu două feluri de sticle: unele măresc, iar altele micşorează într'o proporţie uriaşe". Cuvintele acestea exprimă adânca experienţă că viaţa trăită în această sferă poate lua chiar şi forme groteşti

Kierkegaard descrie cu multă ascuţime psihologică situaţia în care se găseşte individul care are o atitudine estetică în faţa vieţii [1]). Viaţa acestui individ e aşezată pe fundamente foarte fragile, e de ajuns o adiere de vânt mai puternică, pentru ca ea să se năruiască cu totul în nonsens. Dar chiar dacă „esteticianul" trăeşte în huzur şi bogăţie, dacă are tot ceiace-i doreşte inima, totuşi el poate avea clipe în care să vadă clar că trăeşte pe lângă viaţă. Convingerea lui Kierkegaard este că fiinţa atitudinei estetice este cea mai nemărginită desnădejde.

2) *Sfera etică a vieţii.*

Cu totul alta este atmosfera descrisă de Kierkegaard în stadiul etic [2]), care nu mai este luminată de pâlpâinda lumină a plăcerii, ci de soarele datoriei. Scopul vieţii nu mai este în această sferă plăcerea sau norocul, ci realizarea datoriei dictată de conştiinţă. Ca şi Zarathustra lui Nietzsche, tot asemenea ar putea exclama şi asesorul Wilhelm al lui Kierkegaard: „Trachte ich denn nach Glück? — ich trachte

1) Vezi Stadien auf dem Lebensweg.

2) Vezi „Stadien", „Furcht und Zittern", „Entweder-Oder" şi „Unwissenschaftliche Nachschrift". Intre Nietzsche şi Kierkegaard sunt apropieri dar şi deosebiri fundamentale. Kierkegaard trăeşte din legătura cu Transcendentul, cu Absolutul. Pentru el omul e singur în faţa lui Dumnezeu, desfăcut cu totul de mulţimea purtătoare de josnic. La Nietzsche din contra insul rămâne prins pentru veşnicie prizonierul vitalului, al relativului, al veşnicului curs al devenirii.

nach meinem Werke"! In stadiul estetic raporturile reale ale existenței sunt transformate în simple posibilități cu cari fantazia poate opera în voe. Stadiul etic este din contra determinat de realitate, seriozitate şi răspundere. Şi între aceste două tipuri de viață mai este încă o deosebire. Acel'a care prețueşte plăcerea clipei, năzueşte spre o continuă variație şi are oroare de repetarea aceleiaşi clipe, căci obişnuința este duşmana plăcerii. Deviza eudemonistului e celebra frază a lui Heraclit: „Nu se poate trece de două ori prin acelaş râu"! Elementul principal al existenței eticianului este din contra repetiția. Ceeace-l deosebeşte pe etician de estetician e tocmai curajul şi voința spre repetarea lucrului şi a datoriei pe care i le impune viața. In „Die Wiederholung" [1]) Kierkegaard descrie într'o limbă poetică laturea aceasta a vieții etice. „Cine nădăjdueşte numai, acela este laş; cine îşi aminteşte numai, acela e desfrânat; acela care doreşte repețirea e un bărbat şi cu cât face acest lucru mai conştient cu atâta este mai om. Cine a ocolit existența, trebue să dovedească că are curaj să înțeleagă, că viața este o repețire. Ce ar fi viața fără repetiție? Cine ar dori să fie o tablă, pe care timpul ar scrie în fiecare clipă ceva nou, sau ar desemna numai amintirea trecutului?" Dar dorința după repețire nu poate lua forme aevea, dacă nu e sprijinită de hotărîre. Hotărîrea este o activitate ideală şi deci posibilă. Depinde deci dacă eu pot transforma idealitatea în realitate, deşi realitatea este aici numai o repețire a conținutului posibilității. „Caracterul nu constă numai în aceea că cineva învinge, cât mai ales în aceea că cineva rezistă, după ce a învins, că cineva rămâne în caracter" [2]).

Noțiunea de „repețire" reprezintă la Kierkegaard opoziția cea mai radicală față de noțiunea hegeliană a „mijlocirii", a împăcării contrazicerilor într'o unitate mai înaltă. „Repețirea este", zice Kierkegaard, „tocmai ceeace fals s'a numit mediațiune". Greşeala constă numai în aceea că se credea că „împăcarea" e determinată de însăşi natura termenilor contrazicerii. Kierkegaard neagă, însă, orice analogie între evoluția organică şi cea spirituală, căci împăcarea nu poate fi realizată decât de un act al voinței, un act care, din punct

1) Vezi. Furcht und Zittern.

2) Kierkegaard, Die Wiederholung, ein Versuch in der experimentierenden Psychologie, Furcht und Zittern, pag. 117.

de vedere psihologic. nu poate fi lămurit. La Hegel împăcarea se făcea prin aceea că se întorcea al doilea element al contrazicerii la cel dintâi. Kierkegaard face din această întoarcere problema centrală a filosofiei. El caută să descopere punctul în care intervine voința, *aşadar locul în care se produce saltul.*

O privire mai adâncă în opera kierkegaardiană, ne duce la concluzia, că repețirea însemnează voință, activitate, concentrare, adâncire în sine însuşi şi *alegerea existenței proprii în îndrăzneala hotărîrii.* Ea e momentul de trecere din sfera în care individul e trăit de alte puteri, în sfera în care individul se trăeşte pe sine. Şi alegerea aceasta nu e determinată nici de necesități logice şi nici psihologice, ci de necesități transcendente, căci ea presupune atât un „salt al hotărîrii" cât şi raportul cu un principiu supranatural[1]).

Din aceste considerații putem spune că, în ceeace priveşte etica lui Kierkegaard, găsim puncte de atingere cu etica kantiană. Căci şi înțeleptul dela Königsberg considera ca activitate etică numai activitatea determinată de principiile rațiunii practice. Amândoi gânditorii sunt de acord că accentul în etică trebue pus pe voință şi caracter. Etica kantiană e purtată de credința că numai activitatea din datorie poate fi numită morală[2]). Iar Kierkegaard accentuiază că „exteriorul ca material al faptei e indiferent, căci numai intenția poate fi numită etică", ba şi mai mult „e imoral să te interesezi de succes". Şi Kierkegaard nu găseşte cuvinte destul de grele, ca să osândească eroarea speculației filosofice, care dă atitudinei o însemnătate josnică. „O individualitate etică într'adevăr mare îşi conduce viața în felul următor: ea se va desvolta pe sine însăşi cu toată puterea şi poate va produce în exterior o influență foarte mare, dar asta nu o va preocupa deloc, căci ea ştie că exteriorul nu se află în puterea ei şi deci că acesta n'are nici o însemnătate nici pro şi nici contra... Ceeace face ca opera unui individ să fie etică e intenția şi intenția scapă istoricului". Iar mai departe, undeva în „Nachschrift", zice: „Din considerații istorice omul e aplecat să creadă că, dacă el e neînsemnat, n'are o însemnătate nemărginită, aşa că ar putea chiar lipsi..."

O altă categorie cu care operează Kierkegaard e catego-

1) „Hotărârea" va deveni o noțiune fundamentală a filosofiei existențiale a lui Jaspers şi Heidegger. Vezi Heidegger, Sein und Zeit, şi Jaspers, Philosophie, 3. Band Berlin 1932.

2) Vezi Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten şi Kritik der praktischen Vernunft.

ria insului. „Dacă eu aşi voi un epitaf la mormântul meu, atunci acela ar fi: insul", zice Kierkegaard. Din punct de vedere etic individul are de-aface numai cu sine. „Realitatea etică a individului este singura realitate". Ceeace înseamnă că „nu există nici un raport direct între subiect şi subiect", *căci interiorul altuia eu nu-l pot cunoaşte decât ca posibilitate, real şi nemijlocit nu este decât interiorul meu: Aici e lumea activităţii mele.* Şi cu aceasta Kierkegaard se mişcă la graniţele cele mai extreme ale individualismului protestant.

In sfera etică nu trăeşte decât insul, al cărui suprem sfătuitor e conştiinţa. Noţiunea insului are pentru realizarea eticului o mare însemnătate. Şi de aceea personalitatea insului e pentru Kierkegaard isvorul şi patria veşnică a eticului. Dar personalitate înseamnează la Kierkegaard cu totul altceva decât la Hegel. Pentru Hegel personalitate însemna a fi pe drumul care duce la absoluta identitate *„des An-und-fur-sich-seins"*. Pentru Kierkegaard personalitatea este înaintea oricărei deveniri, ba chiar aceea care produce devenirea. „Personalitatea este, mai înainte ca cineva să aleagă, interesată la alegere şi dacă alegerea e amânată, atunci personalitatea alege inconştient". „Problema centrală a eticei hierkegaardiene este realizarea personalităţii ca transformarea subiectului în sine însuşi. Principalul în viaţă este a te câştiga pe tine însuţi, a te agonisi pe tine". „Şi atunci sufletul a văzut ce este mai înalt, ceva ce nici un ochiu muritor nu poate privi şi nici uita niciodată, atunci primeşte personalitatea lovitura cavalerească, care înobilează pentru o veşnicie". Hotărârea eroică spre existenţa proprie este totul în viaţă *„căci mărimea nu este a fi una sau alta, ci a fi tu însuţi şi aceasta poate fi fiecare om, dacă el vrea"*. „Ca spirit nemijlocit omul aparţine întregei vieţi terestre, dar spiritul vrea să se adune din risipiala aceasta şi să se înţeleagă pe sine: personalitatea vrea să devină conştientă de valabilitatea ei veşnică". [5]).

In îndrăsneala alegerii proprii se reveleazǎ adâncurile spiritului subiectiv, adâncurile eticului. Esteticul îşi este sie-şi un mister. In alegere se lămuresc toate adâncurile şi misteriosul îşi pierde puterea. Eticul devine o realitate, o revelaţie clară şi deci porunca supremă este: revelează-te! revelează-te chiar şi în faţa lui Dumnezeu, aşa ca să vezi cât mai clar, că idea-

1) Toate citatele sunt din „Entweder-Oder". Sublinierele sunt făcute de autor.

lui etic către care tu tinzi își are realitatea numai în Dumnezeu. Convingerea aceasta naște însă căința cea mai adâncă.

Eticianul nu poate ajunge decât până la căință. Căci el trebue să se convingă, că în fața lui Dumnezeu omul are întotdeauna nedreptate și că adevărul acesta e înălțător, întrucât e mai bine să se resemneze și să-și păstreze curajul în resemnare, decât să desnădăjduiască. Și de aceea „sfera etică este numai o sferă de trecere, iar expresia ei cea mai înaltă e căința" și prin căință se face trecerea spre sfera religioasă. Interesant de observat e faptul, că spre sfârșitul vieții Kierkegaard nu mai recunoaște decât două sfere ale vieții: sfera estetică și pe cea religioasă, sau mai corect pe cea creștină. Scopul pământesc al vieții omenești dispare complect, iar năzuințele omenești își pierd orice valoare, până ce dispar în neantul pur, pentru a nu mai rămânea decât Absolutul, Veșnicul, Dumnezeu. Consecința ultimă a eticei kierkegaardiene este transcedentismul cel mai radical. Prăpastia dintre mărginit și nemărginit devine infinită, căci în fața lui Dumnezeu omul se pierde în nimicul păcatului. Tensiunea dintre Dumnezeu și om e simțită de Kierkegaard în toată grozăvia și tragicul ei. Patosul kierkegaardian e patosul veșniciei și e exprimat în acel „*Entweder-Oder*" al unei alegeri cu greutate de destin.

3) *Sfera religioasă a vieții.*

Deși n'avem intenția să privim critic filosofia kierkegaardiană, totuși ținem să spunem că Kierkegaard n'a avut nici o înțelegere pentru idealitatea vieții; el n'a putut să descopere idealitatea în realitatea vieții. Hegel ajunsese, grație categoriei prezentului și a noțiunii de proces, să arate, că în fiecare stadiu al realității e prezentă Ideea, Veșnicia, Absolutul. Și lui Hegel îi reușește acest lucru, pentrucă el pleacă dela presupunerea platonică că existența în ființa ei cea mai adâncă e identică cu gândirea, așa că el ajunge ușor la identificarea existenții (Dasein) cu ideea (ideelen Sosein). Hegel nu observase că eleminase din combinație un moment foarte important: acel „a fi așa, real" (das realistische Sosein). Căci numai așa e posibilă dispariția deosebirii factice dintre spiritul lui Dumnezeu și spiritul omului. Kierkegaard urmează drumul invers, plecând dela deosebirea factică dintre Spiritul absolut și cel mărginit, el ajunge la absolutizarea acestei deosebiri, așa că el face imposibilă orice înțelegere ontologică a analogiei dintre om și Dumnezeu. Și lipsindu-i posibilitatea unei ase-

menea analogii, Kierkegaard s'a refugiat într'o credinţă paradoxală.

Şi, dacă Kierkegaard n'a simţit tragicul situaţiei în care se găsea, a fost din cauză că pe el nu-l preocupa atât de mult justificarea teoretică filosofică a acestei situaţii cât mai ales justificarea etică a existenţii insului. De aceea strigătul: „etica este mai importantă decât toată filosofia". De aici şi noţiunea unilaterală a eticei riscului necondiţionat, a riscului „sein Selbst zu sein". Din acest punct de vedere va trebui să fie înţeleasă întreaga filosofie religioasă a lui Kierkegaard. Căci, cu o unilateralitate voită, Kierkegaard afirmă tocmai contrarul lui Hegel. In loc de conţinutul spiritual nemărginit al Eului, Eul nu mai e văzut de Kierkegaard decât ca o nemărginită pasiune spre existenţa proprie. In locul noţiunii de spirit obiectiv Kierkegaard pune adevărul subiectiv. Şi, dacă el n'ar admite cel puţin în credinţă — după cum vom arăta mai departe — necesitatea şi veşnicia naturii spirituale, subiectivismul şi individualismul cel mai desnădăjduitor ar fi inevitabile.[1]). Dacă adevărul este spirit, atunci adevărul este interiorizare sau transformarea subiectului în sine însuşi. Spiritul e interiorizare, interiorizarea e subiectivitate, subiectivitatea e pasiune şi în maximul ei subiectivitatea e pasiunea nemărginit interesată la fericirea veşnică[2]). Şi în acest sens subiectivitatea e adevărul. Căci numai riscul mărturisirii posibilităţii proprii duce la o realitate veritabilă. Singura realitate e aceia în care insul renunţă la toate posibilităţile şi se identifică cu aceea ce gândeşte, pentru a exista în acest gândit[3]).

Şi pasiunea existenţii proprii împinge pe individ atât de departe, încât acesta ajunge până la graniţa cea mai exterioară a autonomiei; până la punctul în care el se comportă ca un spirit. Căci, pentru Kierkegaard, spiritul ca atare nu e altceva decât raportul cu Absolutul, în sensul că Absolutul sau Dumnezeu mărgineşte în graniţe precise omenescul.[4]). Acesta e drumul pe care tipul etic ajunge, în năzuinţa după desăvârşire, la Dumnezeu. Iar a vedea pe Dumnezeu, însemnează a recunoaşte că Acesta e absolut deosebit de om; însemnează a vedea omenescul în absoluta lui deosebire faţă de Dumnezeu[5]).

1) Philosophische Brocken, pag. 163.
2) Ibidem, pag. 127.
3) Nachschrift, pag. 35. 107.
4) Ibidem, pag. 204, 212.
5) Ibidem, pag. 167.

Numai voinţa absolută spre interiorizare poate face experienţa opoziţiei proprii a Absolutului. Numai aici e posibilă suferinţa cea mai înaltă, căci adevărata existenţă e suferinţă adâncă şi mare. Omului, care aparţine tipului estetic, îi produc durere şi suferinţă numai contrazicerile exterioare. Tipul etic poartă, însă, contrazicerea în **existenţa** sa **proprie.** Numai acesta simte tragicul unei dureri duble: a durerii că personalitatea sa e, în raport cu Dumnezeu, complect neputincioasă şi că eroismul îndeplinirii datoriei se risipeşte în van. Opoziţia cu Dumnezeu îl aruncă pe om în nemărginirea nimicului şi-l sileşte la o hotărâre: „Hibrys des unbedingten Selbstseins oder Demut und Erfurcht vor dem lebendigen Gott", cum cu drept cuvânt zice un biograf al lui Kierkegaard.

Toate cele spuse până aici ne îndreptăţesc să spunem că în etica kierkegaardiană ni se revelează un stil de viaţă profund ascetic; un stil al sfinţeniei unui călugăr ce vrea să cucerească cu forţa împărăţia cerurilor. E un stil de viaţă care nu-şi are locul decât într'o etică religioasă, căci insul nu-şi poate păstra realitatea personală decât în raportul cu un Dumnezeu personal [1].

Atât în raportul insului cu Dumnezeu cât şi prin fericirea cea veşnică, Kierkegaard vede un scop absolut al vieţii omeneşti. In sfera religioasă insul are deaface nu numai cu realitatea sa, ci şi cu o realitate absolută: cu Dumnezeu. Şi pentrucă în faţa acestei realităţi omul face experienţa nimicului existenţii sale terestre, se naşte în sufletul său o suferinţă fără de margini. „In timp ce existenţa estetică constă în plăcere, iar existenţa etică în luptă, existenţa religioasă însemnează suferinţă, dar nu suferinţa numai ca un moment trecător, ci ca o acompaniere continuă a vieţii, zice Kierkegaard în „Nachschrift". Raportul cu Dumnezeu este un raport cu o fiinţă deosebită absolut de om; o fiinţă ce nu este nici un ideal omenesc şi nici un superlativ al omului şi care totuşi trebue să domnească în interiorul acestuia. De aici urmează o dualitate în fiinţa omului, care creează în sufletul acestuia mereu noui suferinţe. Căci după Kierkegaard problema nu este evoluţia şi înobilarea naturii omeneşti, aşa dar nu „ridicarea realităţii la idealitate", ci „introducerea idealităţii în realitate", sădirea în natură a unui element absolut nou — un element care e tot aşa de duşman

1) Ideea aceasta o vom regăsi în teologia dialectică — în special la Gogarten. Vezi Dr. Nic. Balca, Die Bedeutung Gogartens und seines Kreises für die Pädagogik der Gegenwart, Weimar, 1934.

naturii cum e absolutul faţă de relativ. Absolutul e crud, pentrucă el are pretenţii absolute.

Prin această concepţie religioasă, care nu este altceva decât o radicalizare a principiului protestant „sola fide", Kierkegaard rupe orice legătură între finit şi infinit, ceea ce înseamnă o totală devalorizare a umanului şi o completă falsificare a noţiunii de Dumnezeu [1]). Căci ce însemnează un ins care n'are posibilitate să se ridice în întâmpinarea lui Dumnezeu! Desigur, spiritul mărginit nu poate deveni nemărginit, chiar dacă şi-ar înbogăţi cuprinsurile cu toate comorile ştiinţei. Şi totuşi el nu poate fi mulţumit cu cunoştinţe mărginite, căci el tinde, din năzuinţe naturale, ca prin cunoaşterea adevărului veşnic să agonisească viaţa în veşnicie.

In concepţia religioasă a lui Kierkegaard se deosebesc două forme principale atât de deosebite, încât trecerea dela una la alta nu e posibilă decât printr'un salt. Cea dintâi formă de religiozitate este religiozitatea A — cum o numeşte Kierkegaard [2]). — şi care nu înseamnă altceva decât o formă de viaţă religioasă fundamentată pe imanenţă, pe credinţa că Absolutul se revelează în continuitatea naturală a lumii. Este religia care îşi are obârşia în graniţile omenescului — în marginile raţiunii, zice Kant. In „Philosophische Brocken" Kierkegaard consideră pe Socrate ca pe tipul cel mai reprezentativ al acestui fel de religiozitate, la care dealtfel poate ajunge orice om, dacă urmează principiul socratic „cunoaşte-te pe tine însuţi". In scrutarea întinselor zări ale interiorului său omul întâlneşte nemărginirea şi veşnicia.

Caracteristica religiozităţii A este că individul găseşte adevărul veşnic în sine însuşi, „că raportul cu Dumnezeu e găsit de individ în interiorul subiectivităţii" [3]). Dar mai există şi un alt fel de religiozitate, care ar putea fi numită transcendentă şi care îşi găseşte expresia în religiozitatea creştină. — Kierkegaard o numeşte religiozitatea B. In acest fel de religiozitate suferinţa raţiunii atinge proporţii cosmice, căci aici e vorba de raportul omului cu o realitate supraraţională, cu o credinţă în realitatea absurdului şi deci a araţionalului. Căci creştinismul este cu totul altceva decât o religie imanentă, în care

---

1) Kierkegaard face aceiaşi greşeală ca şi Luther confundând *„Allwirksamkeit Gottes"* cu *„Alleinwirksamkeit Gottes"*. S'ar putea găsi aici multe apropieri între Schopenhauer şi Kierkegaard.

2) Nachschrift, pag. 216.

3) Vezi ibidem, pag. 219, 221. Ibidem, pag. 221. Ibidem, pag. 216

omul să descopere adevărul în sine însuşi, ci după creştinism adevărul îi este comunicat omului de un alt „învăţător". Şi acest învăţător este Hristos. Raţionalizării hegeliene a creştinismului Kierkegaard îi răspunde cu teoria paradoxului. „Creştinismul, nu este o teorie sau învăţătură despre unitatea Dumnezeescului cu omenescul, despre subiect şi obiect. Dacă creştinismul ar fi o învăţătură, atunci raportul cu el n'ar mai fi un raport al credinţii; cu o învăţătură cineva nu poate avea decât un raport intelectual. De aceea creştinismul nu este o învăţătură, ci faptul că Dumnezeu a luat forme omeneşti" [1]). Omul — care se găseşte în neadevăr — nu poate înţelege adevărul şi de aceea e neceesar ca un învăţător să-i dea omului acesta o nouă natură şi să-l readucă în adevăr. Dumnezeu n'a putut mântui lumea decât numai venind printre oameni ca om, pentru a trăi o existenţă pământească. Ceeace înseamnă că Veşnicul, Dumnezeu, a apărut în timp, într'o formă istorică ca un om. Şi deaceea revelaţia generală, despre care vorbesc filosofii, nu e posibilă, căci Absolutul a pătruns mărginitul într'un timp hotărât în care Veşnicul s'a unit cu istoricul.

Aşadar Hristos a fost om şi totuşi Dumnezeu. Şi acest fapt e pentru Kierkegaard un *„paradox absolut", un absurd desăvârşit* [2]). Absurdul, de care e vorba aici, cuprinde contrazicerea, că numai ceva care e contra oricărei raţiuni omeneşti poate deveni istoric, a devenit istoric". In clipa în care raţiunea, speculaţia, încearcă să explice acest paradox, ea identifică *„naşterea Veşnicului în timp"* cu o *„veşnică nastere"*, sau mai corect cu o veşnică devenire.

In reliogizitatea B obiectul credinţii este acest paradox; contrazicerea absolută, absurdul. Şi spre acest obiect nu există nici un drum raţional. După Kierkegaard actul credinţei nu este nici un act al cunoaşterii şi nici al voinţei, ceea ce înseamnă că ea nu este un rezultat al sforţărilor omeneşti, ci este un dar al lui Dumnezeu. Numai printr'o revelaţie, prin paradoxul întrupării, omul poate să descopere totala schimbare a naturii sale. Şi cu aceasta legătura între orice concepţie umană despre viaţă şi creştinism e ruptă. Kierkegaard sapă între filosofie şi creştinism o prăpastie de netrecut. „Religia paradoxului aşează o opoziţie absolută între existenţă şi veşnicie, căci tocmai fiindcă Veşnicul e într'un moment în istoric, e expresia cea mai evi-

---

1) Ibidem, pag. 24, 222.

2) „Paradoxul constă în aceea că Dumnezeu a devenit om". Vezi ibidem, pag. 236.

dentă că existenţa e părăsită de imanenţa ascunsă a Veşniciei"[1]).

Pe Kierkegaard nu-l înfricoşează nici o imagine când e vorba să arate ce înseamnă a fi creştin adevărat. Căci, după cum am amintit deja, întrebarea care chinue sufletul mare al acestui Danez este: cum pot eu deveni creştin? Şi el răspunde la această întrebare foarte precis: a fi creştin, însemnează a muri vremelniciei. O asemenea moarte e împreunată cu o suferinţă cumplită, care durează întreaga viaţă. Şi de aceea Kierkegaard accentuiază mereu, că suferinţa e caracteristica fiinţială a vieţii religioase. Creştinismul nu este, după Kierkegaard, o atitudine blândă şi mângâetoare, ci el este severitate şi neîndurare. E adevărat că Dumnezeul creştin e tatăl ceresc al oamenilor, dar, ca acela care e contrarul absolut al acestora, el e „duşmanul de moarte al omului, căci el veghează ca nici o dorinţă a omului să nu se realizeze, ci tocmai de ceea ce se teme acesta, să i-se împlinească".

Aşa că Kierkegaard descrie un om religios care nu e numai un duşman neînduplecat al ştiinţii şi al culturii, ci care neagă orice valoare a vieţii spirituale şi sociale[2]). Şi din acest punct de vedere Kierkegaard se ridică şi împotriva bisericii; El găseşte că biserica a falşificat complect creştinismul adevărat al Noului Testament. In loc ca biserica să influenţeze viaţa omului în sensul creştinismului adevărat, al acelui creştinism care e duşmanul oricărei activităţi culturale omeneşti, ea a încheiat compromisuri cu puterile goale de sens ale colbului, ducând prin aceasta la confuzia dintre cele două sfere absolut deosebite al vieţii. Aşa s'a ajuns la o cultură creştină, la un stat creştin, la o familie creştină, etc., fără să se observe că toate acestea nu sunt decât *contradictiones in adjecto*, căci între creştinism şi omenesc este o prăpastie de netrecut. Toată activitatea harismatică a bisericii e considerată de Kierkegaard drept o falşificare a religiozităţii adevărate[3]). Nimeni n'a judecat vreodată mai aspru şi mai pătimaş lucrul bisericii, decât acest mare revoltat, care nu voia să fie decât un simplu creştin. Lucrările lui din a doua perioadă a vieţii sunt pline de veninul şi patima pe care Kierkegaard le aruncă împotriva bisericii şi a slujitorilor ei, care au trădat creştinismul[4]).

1) Ibidem, pag. 229.
2) In această privinţă teologia dialectică e o continuatoare a lui Kierkegaard. Comp Gogarten, Ilusionen, Jena 1928 şi Glaube und Wirklichkeit, Jena 1928. Brunner, Die Grenzen der Humanität, 1928.
3) Vezi, Der Augenblick, Band 12, pag. 65, 69 şi m. d.
4) E vorba aici de „Einübung im Christentum", „Krankheit zum Tode" şi „Der Augenblick".

Kierkegaard a mai încercat să arate că „atât în domeniul raţiunii teoretice cât şi în al celei practice, umanul nu poate fi unit cu creştinismul. Aceste două sfere se comportă una faţă de alta ca focul şi apa. Acolo unde domneşte una, cealaltă trebue să dispară. Şi totuşi se pretinde ca acestea să fie unite într'o singură persoană? Desigur, dar atunci urmarea acestei uniri este o suferinţă supraomenească. Şi care este motivul ce determină pe om să aleagă această suferinţă? Kierkegaard răspunde: conştiinţa păcatului. Căci în clipa în care omul face experienţa nemărginitei lui vini în faţa Veşniciei, nu-i mai rămâne altă alegere decât complecta negare a omului natural şi acceptarea suferinţei.

Conştiinţa păcatului nu se poate naşte însă decât în lumina revelaţiei divine, căci abia în această lumină omul vede că fiinţa lui e păcatul: e natura pe care omul singur şi-a ales-o. Alegerea aceasta este ceeace se numeşte „păcat originar", o noţiune care nu poate fi niciodată înţeleasă, tocmai pentru că este un paradox. E o potrivire admirabilă: *prin conştiinţa paradoxală a păcatului omul e împins în braţele paradoxului absolut care uneşte Veşnicia cu timpul.*

Din cele de până aici se poate vedea clar că, în ceea ce priveşte „stadiile" kierkergaardiene, măsura după care acestea sunt valorificate e suferinţa. Şi de aceea, dacă Kierkegaard ar fi descoperit o altă formă de viaţă în care să fie posibilă o suferinţă şi mai înaltă, decât în sfera creştină, atunci el s'ar fi declarat pentru aceasta. Căci important nu este conţinutul unei forme de viaţă, ci măsura în care aceasta poate să intensifice pasiunea. „Hotărâtoare este pasiunea nemărginirii şi nu conţinutul ei, căci conţinutul ei este ea însăşi" ceeace înseamnă că „fericirea veşnică ca bunul cel mai absolut nu poate fi definită decât prin modul de dobândire al acesteia".

Kierkegaard e un filosof, nu numai ca estetician, etician sau teolog cât mai ales ca metafizician. Căci, după cele arătate până aici, se poate uşor constata că Kierkegaard e întemeetorul filosofiei existenţiale contemporane. El e iniţiatorul realismului existenţial care a reluat astăzi lupta contra idealismului speculativ. Nimeni n'a văzut mai clar decât el prăpăstiile spre care duce acest sistem şi nimeni n'a arătat mai mult decât Kierkegaard importanţa existenţei insului. Metafizica hegelinaă era o estetică; ea era o teorie intelectualistă a posibilităţii. Şi Kierkegaard opune acestei teorii fantastice a posibilităţii

sforţarea nemărginită a realizării existenţii în faţa lui Dumnezeu. Kierkegaard e un metafizician al existenţii, pentru care transpunerea realului în posibil, în ideal e o iluzie.

Necunoscut multă vreme în istoria filosofiei, din cauză că opera lui n'a fost tradusă într'o limbă europeană decât târziu, Kierkegaard devine astăzi punctul central al interesului nu numai filosofic dar chiar şi teologic. Am putea spune că graţie acestui Augustin modern s'a primenit atmosfera pentru o metafizică creştină. El e gânditorul care, prin trăznetele şi fulgerele aruncate împotriva lui Hegel, a curăţit orizonturile câmpului pe care avea să se petreacă mai târziu cel mai năvalnic iureş antiidealist.

INSTITUTUL DE ARTE GRAFICE
„TIPARUL UNIVERSITAR"
BUCUREŞTII
STR. ELIE RADU, 6.—Telefon 4-8066